
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00872947 7


UNIVERSITY OF TORONTO
VELUT ARBOR ÆVO



[illegible]

KURZER HAND-COMMENTAR

ZUM

ALTEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG

MIT

I. BENZINGER, A. BERTHOLET,

K. BUDDE, B. DUHM, H. HOLZINGER, G. WILDEBOER

HERAUSGEGEBEN

VON

D. KARL MARTI

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BERN.

ABTEILUNG XVI:

DAS BUCH HIOB.



FREIBURG I. B.

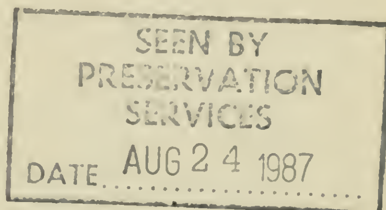
LEIPZIG UND TÜBINGEN

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK).

1897.

DAS BUCH HIOB

ERKLÄRT



VON

D. BERNH. DUHM

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BASEL.



FREIBURG I. B
LEIPZIG UND TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1897.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

INHALT.

Einleitung.

Erklärung.

Seite

Einleitung.

I. Das Volksbuch.

1. Die alte Grundlage des Buches Hiob bildet ein Volksbuch, von dem uns noch der Eingang Cap. 1 u. 2 und der Schluss Cap. 42 7-17 (und etwa noch Cap. 38 1) erhalten sind, während die Unterredungen zwischen Hiob und seinen drei Freunden sowie Jahwes Rede an Hiob, die es nach Cap. 42 7 einst enthielt, dem grossen Einsatz eines jüngeren Dichters haben weichen müssen. Das Buch erzählte in epischer Prosa, die nur ab und an, in Reden von mehr gnomischem Charakter, in poetische Form überging, die alte aus Edom stammende Sage von dem gerechten Hiob, seinem Glück, seinem Unglück und seiner Wiederherstellung. Es war eine moralische Geschichte, die zweierlei lehren wollte: erstens, dass auch ein tadellos frommer Mensch trotz peinlichster Vorsicht ins Unglück geraten könne, wenn es nämlich dem Satan gelinge, die Echtheit seiner Frömmigkeit vor Gott in Zweifel zu ziehen und sich die Erlaubnis auszuwirken, sie durch das Unglück auf die Probe zu stellen, und zweitens, dass, wenn man in einem solchen Fall sich Gottes Willen unbedingt und geduldig unterwerfe, Gott seinen Knecht ehrenvoll wiederherstelle und reichlich entschädige. An der Verzweiflung des Weibes Hiobs und an den Reden der drei Freunde, über die wir nur durch Jahwes Urteil Cap. 42 7 f. etwas erfahren, wurde veranschaulicht, wie leicht man in einem solchen Fall verkehrte Wege einschlagen könne.

2. Dass das Volksbuch nicht von dem Dichter der Reden Cap. 3 1—42 6 verfasst ist, geht aus folgendem hervor: 1. Das Volksbuch legt ähnlich dem ältesten Erzähler im Pentateuch, dem Jahwisten, ganz unbefangen dem Hiob den Namen Jahwe in den Mund, während der (jüngere) Dichter dies nie thut, sondern stets dessen eingedenk bleibt, dass Hiob und seine Freunde als Edomiter und Araber diesen Gottesnamen nicht kennen. 2. Im Volksbuch ist das Misstrauen des Satans die Ursache der grausamen Prüfung Hiobs, beim Dichter wird für eine solche Mittelursache kein Raum gelassen. 3. Im Volksbuch unterwirft sich Hiob den Unglücksschlägen mit Geduld und Weisheit und empfängt am Schluss (Cap. 42 7 8) die Anerkennung, dass er korrekt über Gott geredet habe; beim Dichter ist Hiob nach eigenem Geständnis nichts weniger als geduldig, schleudert die schärfsten Invektiven gegen Gott und unterzieht das göttliche Weltregiment einer schneidenden Kritik, giebt endlich auch selbst zu, nicht korrekt über Gott geredet zu haben (Cap. 42 6). 4. Im Volksbuch ist Jahwe über die Reden der Freunde so erzürnt, dass er ihnen an den Leib will, wenn nicht

Hiob für sie bittet; der Dichter macht die drei Freunde zwar zu Vertretern einer unzulänglichen Theologie, lässt sie aber als fromme Männer reden, die in der Hauptsache dieselbe Weisheit und geduldige Unterwerfung empfehlen, die dem Hiob des Volksbuches Gottes Lob und Lohn einträgt: dieser Punkt schliesst allein schon die Möglichkeit aus, dass der Autor des Volksbuches und der Dichter ein und dieselbe Person sind. 5. Das Volksbuch sieht das Unglück des Frommen nur als ungewöhnliche Ausnahme an, die durch eine Gelegenheitsursache entsteht und später wieder der Regel weicht; der Dichter sieht das menschliche Leben überhaupt als einen Frohndienst an, findet keinen Zusammenhang zwischen Frömmigkeit und Glück und lässt nicht einmal die Freunde, deren Standpunkt sich sonst dem des Volksbuches mehr nähert, die Ansicht vertreten, dass das Unglück eines Frommen nur eine Erprobung seiner Frömmigkeit sei. 6. Für den Autor des Volksbuches besteht die Religion in der Gottesfurcht, vor allem in der ängstlichen Scheu, Gottes Missfallen durch unziemliches Reden zu erregen; der Dichter macht den uralten, ehrwürdigen Eliphas zum Repräsentanten dieser Richtung, er selber verficht in den Reden Hiobs die sittliche Selbständigkeit des Menschen gegenüber seinem Schöpfer und sieht in Gott, der freilich seine unendliche Überlegenheit über den Menschen darthut, den Bundesgenossen eines guten Gewissens und den Freund des Frommen; zu der Zeit, wo das Volksbuch entstand, war man noch in naivster Fühlung mit der übersinnlichen Welt, dem Dichter droht Gott zu entschwinden und ist sein Walten nur in der Natur, nicht im Menschenleben erkennbar. 7. Der Autor des Volksbuches hütet sich entsprechend seiner Religionsauffassung ängstlich vor anstössigen Ausdrücken und setzt ehrbare Umschreibungen an ihre Stelle (נְבָלָה, תִּפְלָה, בֵּרֵךְ Cap. 42 8), während der Dichter kein Blatt vor den Mund nimmt. Weitere Gründe für die Notwendigkeit, beide Schriftsteller auseinander zu halten, ergeben sich, wenn man

3. Das Alter des Volksbuches ins Auge fasst. Es ist geschrieben zu einer Zeit, wo noch nicht die Wirksamkeit der grossen Propheten und das Unglück Israels und Judas die geistige und besonders die religiöse Physiognomie des Volkes verändert hatte, wo man noch Opfer für wirksam hielt, die technischen Sündopfer der Thora aber noch nicht kannte, wo man noch nicht wusste, dass nur an Einem Orte auf Erden und von gottgewählten Priestern Jahwe Opfer dargebracht werden können, wo die Sabäer noch nicht das betriebsame Handelsvolk und die Chaldäer noch nicht die Grossmacht waren, die sie durch die Einnahme Babels wurden, wo man noch edomitische Sagen in aller Unbefangenheit mit der Jahwereligion in Verbindung setzen konnte. Werden wir damit in die vordeuteronomische Zeit verwiesen, so dürfen wir aus der Anspielung Hesekiels (Hes 14 14 ff.) auf Cap. 42 7 ff. schliessen, dass das Buch zur Zeit dieses Propheten schon allbekannt war.

II. Der Dichter des Hiob.

4. Dagegen lebt der Dichter der Reden, die mit Ausnahme der nachher zu nennenden jüngeren Einsätze Cap. 3 1—42 6 umfassen, in einer Zeit, die auf die Weltkriege der Assyrer, Chaldäer und Perser und auf die Katastrophe der eigenen Nation zurückblickt (s. S. 69 f.) und in der, wie es scheint, Palästina unter dem persischen Szepter steht (S. 54 f.). Er lehnt sich in Cap. 3 3 ff. an Jer 20 14 ff. an und

erinnert in seiner Verherrlichung der Grösse Gottes in der Natur vielfach an Deuterojesaia. Indessen steht er noch in einiger Fühlung mit jener Zeit, als „die Fremden noch nicht im Lande waren“ (S. 83); auch hat die erwachte Neugierde für die Weltphysik es noch nicht zu grossen Resultaten gebracht. Wo sich Berührungen zwischen ihm und dem seit Esra auftauchenden Priestercodex zeigen, scheint der letztere von ihm abhängig zu sein, hat jedenfalls viel fortgeschrittenere Vorstellungen von der Weltschöpfung als der Dichter (s. zu Cap. 38 4 ff.). Man wird also wohl nicht allzu weit fehlgehen, wenn man die Lebzeit des Dichters etwa in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts setzt.

5. Er scheint in einem Lande wie Palästina gelebt (S. 68 113), zu den bescheideneren bürgerlichen Kreisen gehört (S. 91), auch hart ums Brot gearbeitet (S. 41) und die allgemeine Unsicherheit persönlich empfunden zu haben (S. 65); dass er mit Ägypten gut bekannt ist (z. B. S. 21 48 55), mag darauf schliessen lassen, dass er, vielleicht Handels wegen, viel gewandert war (S. 112), wie er denn auch mit dem Leben der Karawanenleute vertraut ist (S. 38). Selbstverständlich war er ein Mann in reiferem Alter, als er seine ernste, jeder Schwärmerei und jedem Autoritätsglauben abholde Dichtung verfasste.

6. Er hat seine Dichtung mit seinem Herzblut geschrieben und gewiss zunächst mehr für sich als für das grosse Publikum. Seine eigenen Gefühle, Zweifel, Forderungen, Hoffnungen legte er dem Hiob in den Mund, nur dass die Gottesrede die letzten Aufschlüsse und den letzten Trost erteilen muss. Die drei Freunde haben die Anschauungen seiner und der früheren Zeit zu vertreten, die den Dichter nicht befriedigten; in ihren Reden kommt vor allen Dingen die deuteronomische Vergeltungslehre mit ihren Modifikationen zur Sprache, nur von den hochgespannten eschatologischen Erwartungen seiner Zeit sagt der Dichter kein Wort. Als poetische Form wählte er das einfachste Metrum der hebräischen Prosodie, die Strophe von vier Stichen zu je drei Hebungen. Seine Poesie hat nicht die sachliche Wucht der Sprache des Amos, nicht die majestätische Gewalt der Rede Jesaias, nicht die geistsprühende Beweglichkeit der Vierzeiler Hoseas, nicht die seelische Anmut der Lyrik Jeremias, nicht das schwärmerische Pathos eines Deuterojesaia; sie lässt sich, wie es der nachklassischen Zeit und wohl auch dem höheren Alter des Dichters entspricht, von Längen und beschwerlichem Wortreichtum nicht überall freisprechen; aber sie reflektiert den kühnen Geist, die dramatische Energie, die schöpferische Phantasie eines grossen Dichters und findet zur rechten Zeit den erschütterndsten Ausdruck für das gewaltige Ringen eines Geistes, der sich in der Welt ganz allein weiss und um das höchste Gut des Menschen, den Glauben an eine Gerechtigkeit in der Welt, fast vergebens kämpft.

7. Seine Zeit nötigte ihn, das Thema vom Unglück ganz anders anzufassen, als das alte Volksbuch es that. Für ihn ist das Unglück des Frommen nicht mehr ein merkwürdiger Ausnahmsfall, seine ganze Zeit ist voll von Unglück, und die Besten trifft es am meisten. Es ist das Hauptproblem der Zeit, die Lebensfrage seines Volkes geworden. Für die Masse der Frommen wuchs mit dem Druck des Unglücksgefühls die Bedeutung des Begriffs der Sünde, denn nur durch diese wusste man das Unglück zu erklären; für die Sünde des Gottlosen war es die Strafe, für die Sünde des Frommen teils eine Abtragung früherer Verschuldungen, teils das göttliche Zuchtmittel, das

Besserung und damit das Glück herbeiführen sollte. Gegen diese übermässige und oft mechanische Anwendung des Begriffs der Sünde als eines für alles ausreichenden Faktors in der Lebensrechnung lehnt sich nun der Dichter auf, und der weitaus grösste Teil der Reden Hiobs ist mit Protesten gegen diese Doktrin und mit Nachweisen ihrer Unzulänglichkeit angefüllt. Des Dichters Hiob will nicht zugeben, dass die Sünde die Ursache seines Elendes sei; sollte sie es dennoch sein, so würden sich daraus die allerschlimmsten Schlüsse für das Wesen Gottes ergeben, weil Hiob nicht absichtlich gesündigt hat. Er will mit Gott um sein Recht kämpfen und gewinnt endlich die Überzeugung, dass Gott auf seiner Seite stehe und, wenn nötig, nach Hiobs Tode für dessen Unschuld eintreten werde. Schon wegen dieser Bekämpfung der Sündendoktrin nimmt diese Dichtung eine höchst merkwürdige, aber auch isolierte Stellung in der Religionsgeschichte ein.

8. Konnte der Dichter diesen Kampf gegen die Sündentheorie, in dem er das sittliche Rechtsbewusstsein, das gute Gewissen und die innere Überzeugung von Gottes Güte zur festen Basis hatte, siegreich durchführen, so brachte der Sieg selber ein anderes Problem mit sich, das viel schwerer zu bewältigen war. Denn ist das Unglück nicht (oder wenigstens nicht ausschliesslich) die Folge der menschlichen Sünde, so ist es ein Übel und für den, der alles in der Welt direkt auf Gott zurückzuführen gewohnt ist, ein von Gott hervorgebrachtes Übel. Warum ist es da? warum lebt man, wenn es da ist? Doppelt drückend wird diese Frage, wenn sich zu dem Unglück der Schuldlosen noch das Glück des Schuldigen hinzugesellt. Da war es schwer, den Glauben an ein gerechtes Walten Gottes in der Menschengeschichte festzuhalten, um so schwerer, als ohnehin die alte naive Fühlung mit Jahwe, der aus dem Schutzgott eines kleinen Landes inzwischen der Weltherr geworden war, verloren zu gehen drohte. Die Masse der Frommen fand allerdings Ersatz und Trost in der Eschatologie, die dem Schosskind des Weltherrn, Israel, eine glänzende Entschädigung für das gegenwärtige Elend verhiess. Wer mit der zukünftigen Welt aber nicht rechnete, war doch darauf angewiesen, Gottes Walten in diesem Leben nachzuweisen, wenn er den Zusammenhang mit Gott festhalten wollte. Dieser Nachweis glückte vielleicht dem, der selber im Glück war und das Unglück Anderer auf ihr eigenes Verschulden zurückführen konnte; hielt er diese Anderen für fromm, so liess sich ihr Leiden ähnlich dem des Gottesvolkes überhaupt als ein von Gott verordnetes Besserungsmittel ansehen, dem endlich eine um so höhere Glückseligkeit folgen werde. Aber der Dichter will von dieser Erklärung des Unglücks nichts wissen, sie streitet nach seiner Überzeugung mit der Erfahrung und mit der Vernunft; so mancher stirbt im Elend, ohne je glücklich zu sein, und mancher Bösewicht hat nichts als Glück erlebt. Wie soll nun der Dichter auf diesem äusseren Gebiet die feste Basis finden, auf die er den Glauben an Gott gründen kann? Er weiss sich keinen anderen Rat, als dass er aus der Menschengeschichte hinaus in die Natur flüchtet. Da ist Gott, da ist sein Walten lebendig zu spüren! Freilich ist es unbegreiflich, ja es zwingt dem Menschen die Einsicht auf, dass er gar nicht der alles beherrschende Mittelpunkt der göttlichen Thätigkeit sei, denn die Welt ist räumlich und zeitlich weit über ihn erhaben, und Gott sorgt ebenso für die reissenden Tiere, wie er die Bösewichter unter den Menschen gewähren lässt. Aber grade in dieser Demütigung, dieser Entthronung des Menschen liegt eine gewisse Befreiung, und die erkannte Grösse des Schöpfers und die eigene

Kleinheit lehren selbst einen Hiob, sein Loos zu ertragen. In dieser tragischen Stimmung entlässt uns der Dichter. Das Warum des Unglücks bleibt ein Rätsel. Auch hier nimmt das Gedicht von Hiob gegenüber der eschatologischen Richtung der alttestamentlichen Religion eine einsame Stellung ein.

III. Die Elihureden und Verwandtes.

9. Natürlich wurde der Protest des Dichters gegen die Sündendoktrin gewöhnlich nicht verstanden, denn für die Theologie aller Zeiten ist der Begriff der Sünde so ziemlich der einzige Schlüssel für alle Rätsel der Welt und der Religion: auch die Geschichte der Auslegung unseres Gedichtes beweist dies. Das Gedicht brachte einen jüngeren Schriftgelehrten so auf, dass er es zu widerlegen beschloss. Der Verfasser der Elihureden, Cap. 32—37, der als Denker und Dichter gar nicht ernstlich mit dem Schöpfer jenes Gedichts verglichen werden darf, ist der Meinung, Hiob habe sich für sündlos erklärt und damit Gott ins Unrecht gestellt; er zürnt darüber, dass die Freunde ihm nicht den Mund stopften, hält es auch für ganz unnötig, dass der Dichter Gott redend einführte, und will selber, als Gottes Apologet, Hiob eines Besseren belehren, den ohnehin als einen eigenklugen Menschen Gott nicht ansehen würde. Trotz dieses hohen Selbstgefühls wiederholt dieser Elihu nur die Ausführungen der drei Freunde Hiobs über Gottes Gerechtigkeit und den pädagogischen Zweck der Züchtigung in sehr weitschweifiger Weise und mit allerlei nebensächlichem Aufputz, zeigt auch gelegentlich seine Überlegenheit über des Dichters Gottesreden, indem er physikalische Phänomene erklären kann, die beim Dichter Gott als Rätsel für den Menschen hinstellt.

10. Der Verf. dieser auffallend leeren Reden, der den Leser durch seine kindliche Eitelkeit unfreiwillig ergötzt, ein offenbar noch sehr junger, jedenfalls unreifer Schriftsteller, muss ziemlich viel später gelebt haben, als der Dichter, da seine Vorstellungen von der physischen Welt entwickelter und künstlicher sind; auch seine Angelologie weist auf eine spätere Zeit hin; wie es scheint, kennt er schon die von Manasse und Nebucadnezar in der Chronik und im Buch Daniel erzählten Sagen, die er ja freilich nicht gerade aus diesen Büchern kennen gelernt haben muss. Glücklicher Weise hat weder er selbst noch ein anderer seine Reden mit dem übrigen Buch in organische Verbindung gebracht; wäre es geschehen, so hätte Elihu Cap. 42 7 ff. erwähnt werden und Hiob in seiner letzten Rede ein Bekenntnis seiner Sünde ablegen müssen, aber weder Hiob noch Jahwe sprechen von Hiobs Sünde oder von Elihus Weisheit. Die Unechtheit dieser Reden ist denn auch allgemein erkannt und anerkannt, und die letzte Rettung ihrer Echtheit ist so ungemein schwach ausgefallen, dass sie das Gegenteil ihrer Absicht bei jedem Leser bewirken muss, der nicht ganz unfähig ist, die eigenartige Dichtung von Hiob zu verstehen.

11. Auch sonst fehlt es nicht an Spuren, dass den späteren Lesern der Standpunkt der drei Freunde und des Elihu, besonders die Vergeltungslehre, verständlicher und sympathischer war, als des Dichters Verteidigung des guten Gewissens, seine Bekämpfung der herrschenden Ansichten von Gottes Weltregiment und sein Verlangen nach einer neuen Offenbarung Gottes. Am auffallendsten verrät dies das Einschiebsel Cap. 11 6^{b}, das, wenigstens im hebr. Text, Hiobs Leiden für noch ge-

ringer erklärt als seine Schuld. Andere Einsätze gefallen sich in der Ausmalung des Wesens und der Bestrafung der Gottlosigkeit, so Cap. 4 8–11; 8 14–19; 15 24[c]–28[b] 31; 20 21 23[a] 24 25; 38 13[b] 14[b] 15. Einige von diesen Einsätzen sind Citate aus anderen Gedichten, andere wohl erst bei der Lektüre unseres Buches entstanden.

IV. Sonstige Einsätze.

12. Andere Dichtungen, die dem Dichter fremd sind, wurden durch die von ihm behandelten Stoffe und Ideen veranlasst, mögen zum Teil aber auch einfach deswegen in die Hiobhandschriften geraten sein, weil diese gerade Platz für sie hatten und sie durch die Aufnahme vor dem Untergang schützten. Durch die Tierbilder in den Gottesreden wurde ein in Oberägypten lebender Dichter angeregt, die Schilderung des Nilpferdes und des Krokodils Cap. 40 15–24; 41 1–4; Cap. 40 25–32; 41 5–26 abzufassen; der Verf. dieser Dichtungen, die übrigens durch ihre Übertreibungen und ihre Weitschweifigkeit stark von den echten Tierbildern abstechen und schon durch die Benutzung des Cap. 3 8 die Wolkenschlange bezeichnenden Namens Liwjathan für das Krokodil sich als unecht erweisen, hat sich bemüht, sein Produkt den Gottesreden einzuordnen, und sich daher einige Freiheiten gegen den echten Text erlaubt (s. zu Cap 40 1–14); er will des Menschen Ohnmacht in Vergleich mit der göttlichen Allmacht stellen, weil er meint, dass auch die echten Gottesreden mit ihrem „Kannst du?“ denselben Zweck verfolgen. Ebenfalls durch die Tierbilder veranlasst ist die Einsetzung des Gedichtes über den Vogel Strauss Cap. 39 13–18, das aber nicht den Anspruch erhebt, mit zum echten Bestande gerechnet zu werden, da es sich ihm nicht in der Form anpasst. Endlich scheint noch der Verf. von Cap. 28 durch die Gottesreden zu seinem Gedicht über den Wohnsitz der Weisheit angeregt zu sein (s. zu v. 26); er schrieb dies Seitenstück zu Prv 8 wahrscheinlich im 3. Jahrh. Eine jüngere Hand machte dann in v. 28 den verfehlten Versuch, das Gedicht mit dem B. Hiob in Zusammenhang zu bringen. Die Vorliebe der Späteren für die Verherrlichung Gottes in der Natur wird ausserdem noch durch eine Anzahl kleinerer und grösserer Einsätze bezeugt, die sich zum Teil recht unpassende Plätze ausgesucht haben. Es gehören hierher Cap. 5 10; 9 8–10; 12 7–10; 22 12; 26 7–10 14[c].

13. Ohne Zusammenhang mit dem B. Hiob sind entstanden eine Anzahl Dichtungen, die sich durch die Tristichenform kenntlich machen. Von ihnen könnten Cap. 12 4–6 und Cap. 24 1–4 von Einer Hand herrühren; zweifelhaft ist, ob ihr Verf. identisch ist mit dem von Cap. 24 5–12 und 30 2–8 sowie mit dem Verfasser von Cap. 24 13–18[a] und mit dem von Cap. 24 18[b]–24, welches letztere Gedicht eines Eingangs entbehrt. Es ist möglich, dass diese Gedichte, wenn sie auch verschiedenen Autoren angehören mögen, einmal in einer besonderen Sammlung vereinigt waren; die von Cap. 24 1–24 sind dazu verwandt, die grosse Lücke des alten Textes zwischen Cap. 23 17 und 24 25 auszufüllen.

14. Ausserdem beherbergt das B. Hiob eine grosse Menge von kleineren Gedichten oder Bruchstücken, die teils einmal selbständig existiert haben, teils durch das Buch erst angeregt wurden, und von denen manche ursprünglich einfache Randcitate waren. Dahin gehören Cap. 3 12 24; 5 1; 6 14; 10 15[c] 16[a]; 14 11; 16 9[c]–11; 17 5; 19 12; 20 9 24 f.; 22 24 f.; 31 1–4. Noch zahlreicher sind die Glossen und allerlei Nach-

hilfen zum Text, von denen ausser den bereits unter anderem Gesichtspunkt erwähnten folgende namhaft gemacht werden mögen: Cap. 5 22; 6 7^b 21; 9 29; 10 22; 11 10; 13 17; 17 4 10^b; 19 29^c; 20 10; 22 17 f.; 23 8 f. 14; 26 14^c; 30 1; 31 33^b 39; 38 28; 40 6 7; 42 10^b. Glossen oder Texthilfen finden sich natürlich auch in den fremden Dichtungen. Endlich verdient Erwähnung, dass die Diaskeuasten an einigen Stellen eingegriffen haben, s. darüber zu Cap. 25 1; 26 1; 27 1; 31 40^b, sowie dass an mehreren Orten durch Flüchtigkeit der Abschreiber oder mechanische Textbeschädigung die Reihenfolge der Stichen in Unordnung geriet; ziemlich oft sind einzelne oder mehrere Stichen, die anfangs vergessen und am Rande nachgetragen waren, an verkehrter Stelle wieder in den Text eingesetzt worden.

V. Litteratur.

Commentare: Alb. Schultens, Liber Jobi cum nova versione ad Hebr. fontem et commentario perpetuo, Leiden 1737; H. Stuhlmann 1804; F. W. C. Umbreit 1832; L. Hirzel 1839, 2. Aufl. von J. Olshausen 1852; J. G. Vaihinger 1842; J. G. Stickel 1842; K. Schlottmann 1851; E. Renan Paris 1859, 3. Aufl. 1875; Franz Delitzsch 1864, 2. Aufl. 1876; Dillmann 1869, 2. Aufl. 1891; E. W. Hengstenberg 1870/1875; F. Hitzig 1874; G. H. Bateson Wright 1883; K. Budde 1896.

Übersetzungen mit Einleitung oder mit kurzem Commentar: A. Merx 1871; G. Studer 1881; E. Reuss 1888 u. in seinem Alten Testament 1894; G. Hoffmann 1891; G. Bickell 1894; Fr. Bäthgen bei Kautzsch 1894 u. 1896 2.

Abhandlungen und Monographieen: J. Wellhausen JdTh 1871 552–557; K. Budde Beiträge zur Erklärung des Buches Hiob 1876; F. Giesebrecht Der Wendepunkt des Buches Hiob 1879; K. Budde ZATW 1882 193–247; J. Grill Zur Kritik der Composition des Buches Hiob 1890; T. K. Cheyne The Critical Review 1891 252 ff.; The Expositor 1892 245 ff. u. 1897 401–416; J. Meinhold Das Problem des Buches Hiob Neue JdTh 1892 63 ff.; B. Duhm The Book of Job in The New World 1894 328–344; L. Laue Die Composition des Buches Hiob (Leipziger Dissertation 1895); J. Ley Das Problem im Buche Hiob u. dessen Lösung Neue Jahrb. f. Phil. u. Pädagog. 1896 125 ff.

Text und Metrum: G. Bickell Carmina Vet. Test. metrice 1882; Der urspr. Septuagintatext des B. Job, Zeitschr. f. kath. Theol. 1886 557 ff.; ferner: Kritische Bearbeitung des Jobdialogs, Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes: 1892 137 ff. 241 ff. 327 ff.; 1893 1 ff. 153 ff.; 1894 121. C. Siegfried The Book of Job 1893; O. Voigt Einige Stellen des Buches Hiob 1895; J. Ley StK 1895 635 ff.; G. Beer Der Text des Buches Hiob 1895; ferner ZATW 1896 297 ff.

VI. Tabellarische Übersicht über die Zusammensetzung des Buches Hiob.

Volksbuch.	Dichter des Hiob.	Elihu u. Verwandtes.	Sonstige Einsätze.
1 1—2 13.			
	3 1-4^{a} 9^{b} 4^{b}-9^{a} 9^{c}-11 16 13-15 17-23 25f.		3 12 24.
	4 1-7 12-21.	4 8-11.	
	5 2-5^{a} 5^{c} 8f. 11-21 23-27.		5 1 5^{b} 6f. 10 22.
	6 1-4 7^{a} 5f. 8-10^{b} 11-13 15-20 22-30.		6 7^{b} 10^{c} 14 21.
	7 1-10 11* 12-19 20^{b} 21.		7 11* 20^{a}.
	8 1-6^{a} 6^{c}-9 11-13 20-22.	8 14-19.	8 6^{b} 10.
	9 1-7 11-22 24^{c} 23 24^{ab} 25-28 30-35.		9 8-10 29.
	10 1^{ab} 2 3-5* 6-15^{b} 16^{b}-21.		10 1^{c} 3-5* 15^{c} 16^{a} 22.
	11 1-3 7 4-6^{a} 8f. 11-18 19^{b} 20.	11 6^{b}.	11 10 19^{a}.
	12 1-3 11 12 14-21 24f.		12 4-6 7-10 13 22f.
	13 1-16 18-27 14 5^{c} 13 28		13 17.
	14 1-5^{b} 6-10 12^{b}-22.		14 11 12^{a}.
	15 1-5 7-12 6 13-24^{b} 28^{c} 29 30^{bc} 32-35.	15 24^{c}-28^{b} 31.	15 30^{a}.
	16 1-9^{b} 12-14 17 15f. 18-22.		16 9^{c}-11.
	17 1-3 6f. 11-16 18 1-3 17 8-10 18 4-13 14^{b}-21.		17 4f. 10^{b}. 18 14^{a}.
	19 1-11 13-27 28* 29^{b}*.		19 12 28* 29^{b}* 29^{c}.
	20 1-8 11-20 22 23^{b} 25^{c}-29.	20 21 23^{a} 24 25^{ab}.	20 9 10.
	21 1-7 9f. 8 11-34.		
	22 1-11 13-16 19-23 26-30.		22 12 17f. 24f.
	23 1-7 10-13 15-17.		23 8f. 14.
	24 25.		24 1-4 5-12 13-18^{a} 18^{b}-24.
	25 1* 26 [1*] 2-4 25 2-6 26 5f. 11-14^{b}.		26 7-10 14^{c}.
	27 1*-6 12 7-11 13-23.		
			28 1-6 7-10^{a} 11^{a} 10^{b} 11^{b} 24 12-19 20-23 25-27 28.
	29 1-10 21-25 11-20.		
	30 9-31.		30 1 2-8.
	31 5-7^{b} 8-13 15-17 14 18-22 24-28 23 29-32 38 40^{ab} 33^{a} 34-37.		31 1-4 7^{c} 33^{b} 39 40^{c}.
		32 1-9 15-17 10-14 18-22.	
		33 1-30 34 1f. 4-15 33 31-33 34 3 16-37.	
		35 1-8 16 10f. 13-15.	35 9 12.
		36 2-33.	36 1.
		37 1-17 19f. 18 21^{ac} 22^{a} 21^{b} 22^{b} 23^{a}-24.	
38 1*.	38 1* 2-13^{a} 14^{a} 19f. 16-18 21-27 29-41.	38 13^{b} 14^{b} 15.	38 28.
	39 1-12 19-28.		39 13-18.
	40 2 8-14 3-5 42 2 3^{bc} 5f.		40 1 6f. 15-24 25-32 41 1-4 5-28 [exc. 9 = Glosse].
42 7-9 10^{a} 11-17.			42 3^{a} 4 10^{b}.

VERZEICHNIS DER SIGLA.

Act = Acta, Apostelgeschichte.
Am = Amos.
Apk = Apokalypse.
Bar = Baruch.
Chr = Chronik.
Cnt = Canticum.
Dan = Daniel.
Dtn = Deuteronomium.
Eph = Epheserbrief.
Esr = Esra.
Est = Esther.
Ex = Exodus.
Gal = Galaterbrief.
Gen = Genesis.
Hab = Habakuk.
Hag = Haggai.
Hbr = Hebräerbrief.
Hes = Hesekiel.
Hi = Hiob.
Hos = Hosea.
Jak = Jakobusbrief.
Jdc = Judices.
Jdt = Judith.
Jer = Jeremia.
Jes = Jesaja.
Jo = Joel.
Joh = Johannes.
Jon = Jona.
Jos = Josua.
JSir = Jesus Sirach.
Jud = Judasbrief.
Koh = Kohelet.
Kol = Kolosserbrief.
Kor = Korintherbriefe.
Lev = Leviticus.
Lk = Lukas.
Mak = Makkabäer.
Mal = Maleachi.
Mch = Micha.
Mk = Markus.
Mt = Matthäus.
Na = Nahum.
Neh = Nehemia.
Num = Numeri.
Ob = Obadja.
Phl = Philipperbrief.
Phm = Philemonbrief.
Prv = Proverbia.
Ps = Psalmen.
Pt = Petrusbriefe.
Reg = Reges.
Rm = Römerbrief.
Rt = Ruth.
Sach = Sacharja.
Sam = Samuel.
Sap = Sapientia Salomonis.
Th = Thessalonicherbriefe.
Thr = Threni.
Tim = Timotheusbriefe.
Tit = Titusbrief.
Tob = Tobias.
Zph = Zephanja.

BL = Schenkel's Bibel-Lexikon.
HbA = Riehm's Handwörterbuch des bibl. Altertums.
JdTh = Jahrb. f. deutsche Theologie.
JpTh = Jahrbücher f. protest. Theologie.
RE = Herzog's Real-Encyklop.
StK = Theol. Studien u. Kritiken.
StW = Theol. Studien aus Württemberg.
ThJ = Tübinger Theol. Jahrb.
ThLZ = Theol. Litteraturzeitung.
ThT = Theol. Tijdschrift.
ZSchw = Meili's Theol. Zeitschrift aus der Schweiz.
ZhTh = Zeitschr. für historische Theologie.
ZlTh = Zeitschr. für lutherische Theologie und Kirche.
ZPK = Zeitschr. für Prot. u. Kirche.
ZTh = Tübinger Zeitschr. f. Theologie.
ZThK = Zeitschr. für Theol. u. Kirche.
ZWL = Luthardt's Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben.
ZwTh = Hilgenfeld's Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie.
ZATW = Stade's Zeitschr. f. alttestamentl. Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschr. des Deutsch. Palästina-Vereins.

Cap. 1 und 2. Die Erzählung des Volksbuches von Hiobs Glück und Unglück.

Cap. 1 und 2 erzählen, wie ein gewisser Hiob im Lande Uz seiner Zeit der frömmste Mensch auf Erden und glücklicher als alle seine Nachbarn gewesen sei, wie aber der Satan die Echtheit seiner Gottesfurcht angezweifelt und von Jahwe zweimal die Erlaubnis erhalten habe, ihn durch überaus harte Unglücksschläge auf die Probe zu stellen, und wie nun Hiob sich in diesen Proben vollkommen bewährt habe; am Schluss wird noch berichtet, dass Hiobs Freunde ihn aufsuchten, um ihn zu trösten. Diese beiden Cap. bilden mit Cap. 42 7 ff., wie in der Einleitung gezeigt worden ist, den Anfang und Schluss eines alten Volksbuches, dessen Mitte der Dichter der Reden Cap. 3 ff. neu geschaffen hat; während der Dichter nach dem Exil lebt, ist das Volksbuch wahrscheinlich schon dem Propheten Hesekiel bekannt gewesen, also vorexilisch. Die Reden Hiobs und seiner Freunde in dem alten Volksbuch müssen völlig verschieden gewesen sein von denen, die der Dichter an ihre Stelle gesetzt hat, aber auch in den Teilen, die der Dichter als Rahmen für seine neuen Reden beibehalten hat, wird Hiob wesentlich anders characterisiert und Glück und Unglück, Frömmigkeit und göttliche Weltregierung durchaus anders aufgefasst, als wie vom Dichter. Nur treten diese Unterschiede in der objectiven Erzählung so wenig in den Vordergrund, dass der Dichter nicht genötigt war, ihretwegen die altbekannte Sage umzuarbeiten.

Cap. 1 1–3. Kurzer Vorbericht über Hiobs Person, frommen Lebenswandel und glückliche Lebensumstände. **1** אִישׁ הָיָה, *ein Mann ist gewesen*, so drückt sich, im perf., das Volk aus, so spricht Sage und Parabel (vgl. Est 2 5; II Sam 12 1; Jdc 9 8; II Reg 14 9), die nicht sachlich und zeitlich an andere Geschichten anknüpfen; der Historiker hätte das temp. hist. gebraucht: וַיְהִי אִישׁ. Die Sage kümmert sich nicht darum, wann eigentlich die Geschichte gespielt hat, sie interessiert sich für den einzelnen Fall als solchen und lenkt durch Voranstellung von אִישׁ unsere Aufmerksamkeit sofort auf den Mann, von dessen merkwürdigen Erlebnissen sie berichten kann. Nur flüchtig wird bemerkt, wo er zu Hause gewesen ist: בְּאֶרֶץ עוּץ (LXX hat: ἐν χώρᾳ τῇ Αὐσίτιδι, spricht also עוּץ). Wir wissen nicht einmal recht, welches Land gemeint ist. Nach Gen 22 21 wäre עוּץ der Erstgeborne Nahors und Bruder des Bus (s. Hi 32 2), nach Gen 10 23 der Erstgeborne Arams. Daraus scheint sich die „Tradition“ entwickelt zu haben, dass Hiob im Hauran ansässig gewesen sei, wo man jetzt noch seinen Wohnort kennen will; nach Josephus (Arch. I 6 4) war Οὔσης der Gründer von Trachonitis und Damaskus. Die Angabe, dass Hiob zu den בְּנֵי־קֶדֶם gehörte Cap. 1 3, dass die Chaldäer seine Herden überfielen 1 17, liesse sich damit ver-

einigen, ebenso, wie WETZSTEIN gezeigt hat, manche Anspielung auf Landesbrauch und -Sitte; vielleicht hat auch der Verf. der Elihureden Cap. 32 2 den Hiob für einen Aramäer gehalten. Andererseits wird Uz Gen 36 20 28 als ein Stamm der Urbewohner von Edom bezeichnet; nach Thr 4 21 wohnt Edom im Lande Uz; der Zusatz der LXX Cap. 42 18 verlegt Uz nach Idumäa und Arabien. Auch unser Volksbuch scheint eher an Edom zu denken: Hiobs Freund Eliphas führt einen edomitischen Namen vgl. Gen 36 4 10–12 und stammt nach Cap. 2 11 aus dem edomit. Theman; auch Bildads Wohnsitz Schuach gehört dem Süden an vgl. Gen 25 2, ebenso die Sabäer, die nach Cap. 2 15 Hiobs Rinder rauben. Hiob selber wird von jenem aramäischen Midrasch, den die LXX Cap. 42 18 erwähnt, mit dem zweiten edomit. Könige Jobab (Gen 36 33) identifiziert. Die älteste „Tradition" scheint also Hiob für einen Edomiter anzusehen. Da die Volkssage nicht ebenso frei zu verfahren pflegt, wie ein moderner Roman, so wird man anzunehmen haben, dass die Hiobssage ursprünglich edomitischer Herkunft war und vielleicht zu jenen Erzeugnissen gehörte, durch die die „Weisheit der Ostleute" berühmt wurde (I Reg 5 10). Selbst der Name des Helden wird nur in einem verkürzten Nebensatz genannt: אִיּוֹב שְׁמוֹ, *dessen Name Ijjob war*, noch dazu ohne Hinzufügung des Vatersnamens, wie es bei geschichtlichen Personen gebräuchlich ist (anders macht es der Verf. der Elihureden Cap. 32 2, entsprechend der Neigung der Späteren, die Sage in bare Geschichte umzusetzen). Der Name darf, weil nicht willkürlich erfunden, nicht etymologisch gedeutet werden (der *Befeindete*, der *Befeindende*, der sich zu Gott *Zurückwendende*); das Ktib hat ihn durch das vorgesetzte א, die Punktation durch das dagesch im י von יוב (Gen 46 13) unterschieden — ob mit Recht, das steht dahin. Wir sprechen mit Luther *Hiob* aus, weil in Iob unser j zu consonantisch herauskommt. Land und Eigenname ist alles, was die Sage Persönliches über ihren Mann mitzuteilen für gut befindet. Ebenso kurz wird er v. 1b charakterisiert; mit einem weiteren perf. wird seine Frömmigkeit nur konstatiert, nicht eingehend geschildert, doch zeigt die Wiederaufnahme des Subjekts durch הָאִישׁ הַהוּא, dass auf dieser Angabe der Hauptton ruht: *und selbiger Mann ist fromm gewesen.* Selbiger Mann, der uns sonst nicht interessieren würde, ist bemerkenswert gewesen erstens wegen seiner besonderen Frömmigkeit, darum lasst euch von ihm erzählen. Wir werden eine moralische Geschichte zu hören bekommen von dem, was einem besonders frommen Manne passiert ist (und passieren kann!). וְהָיָה scheint volkstümlicher Stil zu sein für וַיְהִי, hervorgegangen aus der Vorliebe des Volkes für kurze, abschliessende, präcise Konstatierung. Die dem Hiob beigelegten Prädikate sind nicht theologischer Art, sondern solche, wie sie der Bürger dem Bürger erteilt. Er war תָּם, fehllos, vorwurfsfrei, korrekt, ein Mann, auf den nichts zu sagen ist, der gegen Gott und Menschen seine Schuldigkeit thut; ferner יָשָׁר, redlich und rechtlich, bieder, der keine krummen Wege liebt, sondern zuverlässig stets auf dem graden Wege der bürgerlichen Moral befunden wird. Das zweite Paar von Eigenschaften ist in v. 1, nicht aber in v. 8 Cap. 2 3 dem ersten durch ein וְ angehängt, das auch in v. 1 zu streichen sein wird. Hiob wird יְרֵא אֱלֹהִים genannt, nicht יְ' יהוה, obwohl das Volksbuch Hiob mit Jahwe bekannt sein lässt Cap. 1 21, weil nicht von der in-

timeren Religiosität die Rede ist, sondern von jener Scheu vor der Gottheit, die in ihr den Herrn und den Rächer des Rechts sieht und von ihrem Urteil und ihrer Stimmung Wohl- und Übelergehen abhängig weiss. In der alten Zeit schliesst die Gottesfurcht besonders die Scheu vor der Vergewaltigung der Hilflosen ein (vgl. BERTHOLET, die Stellung der Israeliten zu den Fremden S. 15); das Volksbuch betont vor allem den Respekt in Wort und Haltung vor dem unsichtbaren Regenten, den man leicht zum eigenen Schaden durch ein ungeziemendes Reden erzürnt. Endlich war Hiob סָר מֵרָע, vom Bösen weichend, es fliehend, alles vorsichtig meidend, was Gott Ärgernis bereitet und die Nachbarn schädigt. Diese Eigenschaften wussten die kleinbürgerlichen Leser zu würdigen; dem Dichter der Reden genügen solche Prädikate natürlich nicht s. z. Cap. 31. Soweit die Einführung des Helden. Mit **2** fällt der Erzähler ins imp. cons., nicht grade, um den Kindersegen Hiobs als die Folge seiner Frömmigkeit hinzustellen, sondern weil sich die volkstümlichen Erzähler im A. T. viel zu sehr für diese wichtigste Angelegenheit im bürgerlichen Leben interessieren, um nicht von den Geburten so eingehend zu sprechen wie möglich. Hier kann freilich der Erzähler nur die Zahl, nicht auch die Namen angeben (etwas mehr Cap. 42 13 ff.): es wurden ihm 7 Söhne und 3 Töchter geboren. Die Söhne, die als wertvoller gelten, sind in der Mehrzahl: Hiob war in jeder Beziehung vom Glück begünstigt. **3** fährt im imp. cons. fort, als sollten wir sehen, wie Hiobs Besitz anschwillt. Er hat Rinder und Esel als Ackerbauer, aber auch grosse Schafherden auf ausgedehnten Weidegründen, endlich Kamele als Nachbar der Wüste. Die Rinder werden nach Jochen gezählt, weil hauptsächlich zum Ackern dienend; von den Eseln, die der Bauer als Lasttiere zum Transport von Mehl, Dünger u. dgl. gebraucht (s. WETZSTEIN bei DEL. z. St.), werden nicht die männlichen, sondern nur die dreimal so teueren weiblichen Tiere genannt, wonach der Leser die Zahl der zur Aufzucht nötigen Hengste schon abzuschätzen wusste; die Kamele werden für grössere Lasten, zumal auch nach entfernteren Handelsorten verwendet. Die Zahlenangaben zeigen die bekannte Vorliebe für 3, 7 und 10. Zu einem Viehbesitz, der nur nach Tausenden rechnet, und zu dem entsprechenden Acker- und Weideland gehört auch ein *sehr grosses Gesinde*. עֲבֻדָּה ist als Kollekt. zu עֶבֶד, Arbeiter, hier wie Gen 26 14 anders punktiert als עֲבֹדָה, das Abstrakt. zu עָבַד, arbeiten. Nach diesen Angaben begreift man: *und so war selbiger Mann grösser* (d. h. reicher und darum auch angesehener und mächtiger) *als alle Ostleute*, als alle arabischen und aramäischen Herdenbesitzer im Osten (und Nordosten Gen 29 1) von Palästina, wo doch wohl, eben wegen dieses Ausdrucks, unser Volksbuch niedergeschrieben ist.

4, 5 ergänzt nun der Erzähler die allgemeinen Prädikate von v. 1 durch ein konkretes Beispiel von Hiobs frommer, ja ängstlich frommer Denkweise; das Beispiel dient zugleich als Vorbereitung für eine spätere Episode (v. 13 ff.), verstösst also durchaus nicht gegen die sonstige Sparsamkeit des Verf.'s, der ihn so auffallend von dem jüngeren Dichter der Reden unterscheidet. Recht im Ton der Sage wird berichtet, dass Hiobs Söhne, die wie Königssöhne vgl. z. B. II Sam 13 7; 14 30 f. jeder ein eigenes Haus und eigenen Besitz haben, ob-

gleich sie allem Anschein nach noch unverheiratet sind, ein fröhliches Leben zu führen anfingen und alle Tage Gastereien veranstalteten. **4** bewegt sich wieder in lauter Perfekten, denn die eigentliche Erzählung hat immer noch nicht angefangen. Das הָלְכוּ, *sie sind zu Werk gegangen*, dem Hauptverbum einfach koordiniert, hebt das Beginnen, das Unternehmen als solches hervor und deutet damit wohl an, dass jene Lebensweise sich doch nicht so ohne weiteres von selbst versteht und der Leser sich das Seine dabei denken mag. *Sie richteten Gastmähler* (מִשְׁתֶּה, immer im sing., vom Trinken benannt, weil das Weintrinken das Seltenere, darum das Auszeichnende ist) *an im Hause eines jeden an seinem Tage* (acc. des Ortes und der Zeit), nach der Altersfolge vgl. v. 13. Nach v. 14 werden die Gelage nicht etwa erst am späten Abend, sondern mitten am Tage, während der Arbeitszeit, abgehalten; nach dem Ausdruck in v. 5: wenn die Tage des Gelages herum waren, folgten sich die Tage in geschlossenem Kreise. Selbst die drei Schwestern wurden, wahrscheinlich doch aus dem Hause des Vaters, also als halbe Kinder, jedesmal durch Boten eingeladen und zum Gelage hinzugezogen, ein weiteres Zeichen für die Leichtlebigkeit der jungen Leute. Es ist eine sonderbare Verkennung der Tendenz dieser Darstellung und des Charakters des Volksbuches, wenn man die Zuziehung der Schwestern den Brüdern als Beweis geschwisterlicher Liebe auslegt und wenn man ferner annimmt, die Söhne hätten die Gastmähler blos an ihren Geburtstagen oder blos einmal im Jahr, etwa zur Zeit der grossen Feste, oder so oft irgend ein Fest einfiel oder zu feiern für gut befunden wurde, angerichtet. Von alledem steht kein Wort da, und speziell die Feste werden durch nichts angedeutet; die grossen religiösen Feste wären auch im Hause des Vaters und unter dessen Vorsitz zu feiern gewesen. Hiobs Kinder fingen an, alle Tage, wie es v. 5 am Schluss heisst, herrlich und in Freuden zu leben, das war nicht notwendig etwas Böses, aber es rechtfertigte die Sorge des Vaters, von der v. 5 redet. שְׁלֹשֶׁת vor dem fem. ist auffällig (s. GES.-KAUTZSCH[26] § 97 c) und wegen v. 2 wahrscheinlich ein Schreibfehler für שָׁלֹשׁ. Was nun Hiob that, darauf kommt es dem Erzähler an, darum steht v. **5** וַיְהִי und das imp. cons. *jedesmal, wenn die sieben Tage der Gastmahlsrunde herumgegangen waren, schickte Hiob hin*, entweder um die Kinder herbeizurufen und sie selber zu heiligen oder um ihnen die Heiligung anzubefehlen. Es wird vorausgesetzt, dass die Leser wissen, wie der Vorstand eines Hauses oder einer grösseren Kultgemeinschaft für die Heiligung der einzelnen Mitglieder sorgte. Heiligen heisst: kultfähig, zur Teilnahme am Opfer bereit machen; einzelne Stücke der Vorbereitung konnte oder musste wohl jeder selber vornehmen, z. B. die Reinigung des Körpers, weitere mag der Opfervorstand vollzogen haben, irgend welche mehr positive Weihen, Austeilung eines gottesdienstlichen Gewandes u. drgl. I Sam 16 5 fordert Samuel die Familie Isais auf, sich zu heiligen, und heiligt sie dann auch selber. Wahrscheinlich ging die Heiligung schon am Abend des 7. Tages oder, nach alter Anschauung, nach dem abendlichen Anbruch des neuen Tages vor sich, nahm wohl auch noch einen Teil der Nacht in Anspruch. Dann ist, wird im perf. weiter erzählt, Hiob (jedesmal) *frühmorgens aufgestanden und hat geopfert* —

wie es scheint, bei Anbruch des Tages, um den neuen Tag von den Sünden der vorhergehenden Zeit und deren Folgen zu entlasten. Es wird nicht von einem technischen Sündopfer geredet, wie es aus dem Priestercodex bekannt ist, sondern wie bei allen älteren Schriftstellern nur vom Brandopfer vgl. c. 42 8. Schon dadurch verrät sich unser Text als vorexilisch; die LXX hat nicht umhin gekonnt, das Sündopfer hinzuzufügen. Natürlich fehlen die זְבָחִים, die Mahlopfer, da es sich um die, wenn auch nur hypothetische Sünde handelt, die das Mitessen vor Gott ausschliesst. Für jedes Kind opfert er ein Tier (מספר כלם, acc. der näheren Bestimmung: *nach ihrer Aller Zahl* Ges.-Kautzsch[26] § 118 h), was für eins, wird nicht gesagt. Selbstverständlich sind die Kinder beim Opfer zugegen, dagegen kein zünftiger Priester, denn der Hausvorstand ist für diese vordeuteronomische Schrift eben selber noch Priester, und gewiss nicht blos deshalb, weil er ein Nicht-Israelit ist. *Denn Hiob sprach* (oder dachte): *vielleicht haben meine Kinder sich verfehlt und Gott gesegnet in ihrem Herzen.* Sie könnten einen Verstoss gegen die „Furcht Gottes" begangen haben (wieder *Gott*, nicht *Jahwe*)! *Gesegnet* ist eine merkwürdige εὐφημία ἀντιφραστική für gelästert, קִלֵּל, oder unziemlich geredet. Dass der Dichter von Cap. 3 ff. zu diesem zaghaften Euphemismus gegriffen hätte, ist nicht wahrscheinlich, er wäre gewiss nicht ängstlicher gewesen als Jesaia (Jes 8 21). Dagegen ist dergleichen dem Volksbuch wohl zuzutrauen und liegt kein Grund vor, anzunehmen, dass erst die Abschreiber das Wort umgekehrt hätten, das sie doch in dem viel mehr gelesenen Buch Jesaia stehen liessen. Unser Erzähler wie der von I Reg 21 10 13 spricht die ehrbare und zugleich vorsichtige Sprache des frommen Mannes aus dem Volk, der sich nicht weniger als sein Musterbild von Frömmigkeit, Hiob, vor einer auch nur möglichen Verstimmung Gottes fürchtet. Ein künstlicher und in I Reg 21 nicht anwendbarer Notbehelf einiger Exegeten ist es, בֵּרֵךְ mit grüssen, dann Lebewohl sagen, dann absagen, aufkündigen wiederzugeben. Warum sollten denn auch Hiobs Kinder beim fröhlichen Gelage „Gott in ihrem Herzen aufkündigen"? und hätte Hiob dawider kein anderes Mittel als das Opfer? Der Erzähler denkt an solche Stimmungen, wie sie in trunkenem Mute entstehen können. Dass die Söhne Hiobs Gott mit offenem Wort wie Belsazar höhnen, wird nicht als möglich angenommen, wohl aber, dass es zu lästerlichen Gedanken kommt, dass die weinselige Ungebundenheit einmal ein Oppositionsgelüst gegen die vom Vater anbefohlene streng ehrbare Frömmigkeit weckt. Eine offene Gotteslästerung straft Altisrael mit der Steinigung nach I Reg 21, eine geheime, nur gedachte wird Gott mit dem Tode strafen und sucht der Mensch mit einem grossen Opfer wieder gut zu machen. Dass Hiob eine solche nicht als Ausfluss bewusster Gesinnung, sondern als unbeabsichtigte Wirkung des Gelages für möglich hält, geht daraus hervor, dass ihm das Opfer genügt und Ermahnung und Zucht unnötig scheint. Oder darf man bei Kindern eines so frommen Mannes von Berauschung nicht reden? Dass Altisrael darüber anders dachte als wir, zeigt z. B. Gen 43 34. Für den Erzähler aber und für das Volk, für das er schreibt, ist es charakteristisch, dass er offenbar unziemliches Reden über Gott als die schlimmste und am meisten zu fürchtende Sünde ansieht vgl. Cap. 1 22; 2 10 und besonders Cap. 42 7 ff.

Es ist dieselbe δεισιδαιμονία, die sich in allen naiven Volksreligionen zeigt. Der Dichter von Cap. 3 ff. hat sie aber nicht, würde auch gegenüber einem unbedachten Wort, dessen sich sein Hiob ja nach eigenem Geständnis öfter schuldig macht, schwerlich ein Opfer als nötig und als wirksam angesehen haben (vgl. Cap. 6 26). Man kann, meint hingegen der Verf. des Volksbuches, Gott gegenüber gar nicht zu vorsichtig sein, und sein Hiob ist so vorsichtig, dass er sogar ganz unbewusste und vielleicht gar nicht geschehene Sünde sühnt, als wäre sie geschehen. *So that* (das impf. für die wiederholte Handlung s. GES.-KAUTZSCH[26] § 107 e) *Hiob alle Zeit*, er liess niemals auch nur die Möglichkeit einer ungesühnt gebliebenen Sünde zu. Der Erzähler will, dass der Leser erfahre, das Unglück könne auch ohne vorhergehende Sünde kommen: eine Wahrheit, die, wenn richtig, von der grössten praktischen Bedeutung ist. Aber wie soll man sich das denken? Das lehrt der folgende Abschnitt.

6—12: der Satan hat Hiob ins Unglück gestürzt, indem er vor Jahwe dessen Frömmigkeit als unecht verdächtigte und sich die Vollmacht auswirkte, ihn durch Zerstörung seines Glücks auf die Probe zu stellen. Erst hier beginnt die eigentliche Erzählung, eingeleitet **6** durch das beliebte: *Und es geschah eines gewissen Tags.* הַיּוֹם ist acc. vgl. z. B. II Reg 4 8 und verkürzt aus: (es geschah) den Tag, an dem es geschah. Am bewussten Tage kamen die בְּנֵי הָאֱלֹהִים vor Jahwe, d. h. nicht die Kinder oder Söhne Gottes, sei es im buchstäblichen sei es im übertragenen Sinn, sondern die Einzelwesen der göttlichen Sphäre (אֱלֹהִים ist Kollektiv, בְּנֵי individualisiert). Diese Gotteswesen, die Devas der Indogermanen, stehen den בְּנֵי אָדָם als eine besondere Wesensklasse gegenüber, ähnlich wie die Menschen den Tieren, haben an sich mit den Menschen nichts zu schaffen, werden als solche nicht verehrt, sind auch an sich nicht etwa besser als die Menschen, obgleich sie einer höheren Welt, einer feineren Materie angehören. Wie die Menschen den Vater und den König, so haben sie den obersten Gott zum natürlichen Oberhaupt. Einen thörichten Streich erzählt von ihnen Gen 6 1-4: als sie in der Urzeit die erst entstandenen Menschen entdeckten, hielten sie sie für ihresgleichen und heirateten ihre Töchter; erst als diese alterten, hässlich wurden und höchstens 120 Jahr lebten, begriffen sie den Unterschied von רוּחַ und בָּשָׂר; übrigens waren ihre Ehen fruchtbar und brachten einen Teil der vorweltlichen Heroen hervor. Ohne Zweifel hat Altisrael sich noch manche andere Sagen über sie von den Nachbarn erzählen lassen, die wir leider nicht mehr besitzen, vielleicht einige Namen ausgenommen. Beim Dichter der Reden sind sie mit den Morgensternen die Zeugen der Schöpfung der Erde (38 7). Später, als sich die Juden Gottes Wohnung im Himmel wie einen Tempel und das Leben im Himmel wie eine Art beständigen Kults vorstellten, wurden die Gottwesen zu Ministranten und erscheinen im kultischen Kleide Ps 29, und die Thoren von Gen 6 1-4 werden zu unreinen Geistern, die im Gefängnis liegen. Woher die Gottwesen kommen, sagt unser Volksbuch nicht; wahrscheinlich hat jeder sein besonderes Gebiet und darin sein eigenes Leben und Treiben. Jetzt kommen sie, *sich zu gestellen* vor Jahwe, der (wegen עַל) als sitzend, thronend zu denken

ist; sie haben einen Audienztag im Palast ihres Oberhaupts, vermutlich im Himmel, ähnlich wie an gewissen Tagen die Grosswürdenträger eines Königs sich am Hofe versammeln vgl. die Ratsversammlung des himmlischen Heeres in I Reg 22 19-22. Was Jahwe mit den anderen verhandelt, wird übergangen. Aber *auch der Satan kam in ihrer Mitte* — er gehört also zu ihnen, zur Sphäre der רוּחַ, ist ein ben elohim. Er heisst hier wie Sach 3 1ff. der Satan, in I Chr 21 1 fehlt der Artikel, ist Satan schon Eigenname. Ihn muss 7 Jahwe fragen, woher er komme; selbst Jahwe weiss nicht immer, wo dies Wesen stecken mag. Nicht minder charakteristisch ist seine Antwort: *vom Umherstreifen auf der Erde und vom Umherwandeln auf ihr*; obwohl שׁוט auch von befohlenen Ausgängen gebraucht wird (II Sam 24 2) wie הִתְהַלֵּךְ (Sach 6 7), so ist hier daran nicht zu denken, da sonst Jahwes Frage unnötig wäre; der Satan ist der Vagabund unter den Himmlischen. Was er treibt, deutet 8 an: *Hast du beobachtet meinen Knecht Hiob, dass kein Mensch auf Erden so fromm u. s. w. ist wie er?* Er beobachtet die Menschen, ob sie gut oder böse leben. Aus dem Folgenden nehmen wir vorweg, dass er ein besonderes Interesse daran hat, das Böse zu entdecken und aufzudecken und selbst die nicht wegzuleugnende Frömmigkeit so lange wie möglich anzuzweifeln, ihr auf jeden Fall gemein egoistische Motive unterzuschieben. Mit Lust und raffinierter Bosheit führt er die ihm erlaubte grausame Prüfung des Frommen durch (auch Sach 3 kennt er kein Mitleid) und bleibt hartnäckig bei dem Grundsatz, dass es nichts Edles giebt. Dass er nicht durch seine Thätigkeit das Böse beseitigen, sondern durch die Strafe, die der entdeckten Sünde folgt, seine menschenfeindlichen Instinkte befriedigen will, zeigt sein Name. Satane heissen I Reg 11 14 23 25 die nicht hochgefährlichen, aber lästigen Rebellen, die Salomos Herrlichkeit wie ein Pfahl im Fleisch stecken, I Sam 29 4; II Sam 19 23 tückische Verderbenstifter, die schlecht zu fassen sind; mit שָׂטָן wird Num 22 22 32 ein Widerstand bezeichnet, der nicht recht erkennbar, darum nicht zu überwinden ist. Der Satan ist gewissermassen die Personifikation der Tücke des Geschickes (vgl. I Reg 5 18 פֶּגַע רָע als Zusatz zu שׂטן), denen man deshalb nicht entgehen kann, weil man vor Verfehlungen, zumal unbewussten, niemals sicher ist. Altisrael schrieb unbegreifliche Schicksalsschläge, vor denen keine Bravheit und keine Vorsicht schützt, einem feindseligen höheren Wesen, einem Spion zu, den man später, als der Monotheismus den Polydämonismus mehr unterjochte, zu einer Art amtlichen Aufpassers und Staatsanwalts machte: als die kleine nachexilische Gemeinde nicht recht emporkommen konnte, setzte man die Unglücksfälle den Anklagen Satans auf die Rechnung, der sich des aus dem Brande geretteten Scheits nicht erbarmte Sach 3. Ein schlechthin böses Wesen gleich dem späteren Teufel ist er darum noch nicht, kann ja doch auch ein Mann Gottes jemandem ins Haus kommen, um seine Sündigkeit zu konstatieren und ihn ins Unglück zu stürzen I Reg 17 18 vgl. Hes 29 16; nach I Chr 21 provoziert er zwar die Sünde, damit eine Strafe folgen kann, aber das thut ja nach der alten Grundstelle II Sam 24 der erzürnte Gott selber. Ist der Satan ein aus dem Polydämonismus stammender Geist, der nach gewissen Seiten hin mit anderen Verderbern, z. B. den Genien der Seuchen, des Viehsterbens, zusammenzustellen ist, so mag aus seiner

Ruhelosigkeit und Menschenfeindlichkeit, sowie aus dem Umstand, dass er über die Mächte der Wüste verfügt, zu schliessen sein, dass man die menschenfeindliche Wüste als seine Domäne betrachtete. Andere bene elohim mögen anderswo, in den Regionen der Sterne, im Kulturlande, auf dem Karmel gewohnt und gewaltet haben. Im Gegensatz zum Charakter des Satans lässt Jahwe in seiner Frage v. 8, die nach epischer Weise die Prädikate von v. 1 wörtlich wiederholt, seine freundliche und vertrauensvolle Gesinnung durchfühlen; er nennt Hiob *seinen Knecht*, seinen eifrigen und darum bevorzugten Verehrer und erwartet, dass selbst der Satan an ihm nichts wird aussetzen können. Für עַל nach שִׂים לֵב hat Cap. 2 3 אֶל, eine Variante des Abschreibers, nicht des Autors; כִּי ist mit *dass*, nicht mit *denn* zu übersetzen, da Jahwe nicht der Meinung sein kann, dass die tadellose Frömmigkeit eines Menschen dem Satan angenehm und ein Anreiz zur Beachtung sein werde. Übrigens setzt der Ausdruck עַבְדִּי deutlich genug voraus, dass der Hiob des Volksbuches Jahwe kennt, was v. 21 bestätigt, während der Dichter der Reden dies nicht für zulässig findet. Der Satan giebt **9** Hiobs Frömmigkeit zu, aber er fragt: *ist er umsonst gottesfürchtig gewesen?* Das חִנָּם, gratis (alter acc. von חֵן, gratia) kennzeichnet die gemeine Denkweise des Satans, beweist aber auch, dass das alte Volk in seiner Religion keineswegs einem gemeinen Eudämonismus huldigte. Fromm sein ohne Rücksicht auf den Nutzen, aus einem inneren Triebe, weil man nicht anders kann, das ist zwar dem Satan, aber nicht dem alten Volk, eine unfassbare Vorstellung. **10** *Hast du nicht selbst* (das selbst liegt in dem vorangestellten אַתְּ, das Ktib defektiv schreibt) *einen* (schützenden) *Zaun um ihn gezogen, ringsherum?* מִסָּבִיב verstärkt die Präposition בַּעַד und steigert die Anschaulichkeit: wie man um einen kostbaren Weinberg einen Zaun zieht, ringsherum, dass nirgends ein Dieb oder ein naschhaftes Tier hindurch kann, so hat Jahwe seinen Liebling vor jedem Unglück gefeit. Der Satan hätte gewiss das Loch im Zaun gefunden, wenn eins drin wäre! Der Dichter der Reden verwendet sein הֵסַךְ בַּעֲדוֹ Cap. 3 23 zu einem Bild mit entgegengesetztem Sinn. Auch Hiobs Besitz ist vor Unglück sicher, seine Unternehmungen gesegnet, sein Viehbestand *ist ausgebrochen* aus den zu eng gewordenen Schranken, hat sich ausgebreitet im Lande: da war es ja einfach ein Ding der Klugheit, sich Jahwes Gunst, dessen Schosskind er war, durch Frömmigkeit zu erhalten. Wenn er nun aber aus dieser Günstlingsstellung herausgestossen wird? **11** giebt die Antwort: *Aber* (וְאוּלָם häufig im B. Hiob) *strecke nur deine Hand aus* (malende Ausführlichkeit, die ein gewisses Scheinpathos in die verdächtigende Rede bringt) *und rühre* (schädigend) *an alles was er hat, wahrhaftig, er wird dir ins Gesicht fluchen.* אִם־לֹא, wenn nicht, ist bekanntlich die Einleitung der Schwurformel, bei der der Nachsatz (so soll mir das und das geschehen) meist weggelassen wird. Hiob wird, steht dem Satan fest, nach Zerstörung seines Glückes nicht blos unfromm, sondern mit Frechheit unfromm werden und sofort die gröbste Sünde (s. zu v. 5) begehen. Für עַל steht Cap. 2 5 wieder אֶל (s. zu v. 8). Mit einer Schnelligkeit und Kaltblütigkeit, die im ersten Augenblick betroffen macht, geht Jahwe **12** auf die Anregung des Satans ein, giebt ihm Hiobs Besitz für eine Probe preis und macht nur für die Person Hiobs einen Vorbehalt, der nicht einmal ein un-

bedingtes Verbot ist (nur אַל, nicht לֹא), als wäre der Wunsch, Hiob selber unangetastet zu wissen, ein letzter Rest der alten Vorliebe Gottes für ihn. Wie kommt das: ist Jahwe selbst zweifelhaft geworden? Man sollte es aus Cap. 2 3 schliessen (*du hast mich angestiftet, ihn grundlos zu verderben*), auch ist Jahwe, wie v. 7 zeigte, nicht in unserem Sinne allwissend. Eine schlechte Abhilfe für diesen bösen Schein ist es zu sagen, Jahwe gehe hier nur auf die Denkweise des Satans ein, denke aber ganz anders, als er spreche. Und vollends willkürlich ist die Annahme, Jahwe halte zwar an Hiobs Frömmigkeit fest, beabsichtige aber, ihn durch die (vorhergesehene) Überwindung eines Prüfungsleidens auf eine höhere Stufe der Tugend zu erheben, seine Frömmigkeit zu veredeln und zu vertiefen. Das ist eine christliche Idee, keine alttestamentliche, und durch kein Wort angedeutet; ein Prüfungsleiden in diesem Sinne kennt nicht einmal der Dichter der Reden, obwohl dieser den Eliphas (nicht seinen eigenen Sprecher, den Hiob!) von einer göttlichen Pädagogie sprechen lässt, durch die er die Sünden des Frommen beseitigt und sein Glück erhöht. Das Volksbuch aber stellt sorgfälltig fest (s. zu v. 13), dass Hiob thatsächlich sündenfrei ist, hat also selbst den Gedanken der göttlichen Zucht, des Läuterungsleidens nicht. Sein Interesse besteht darin, erstens nachzuweisen, dass selbst ein vollkommen entsündigter Mensch ins Unglück kommen kann, also für gewisse rätselhafte Unglücksfälle eine Erklärung zu liefern, und zweitens zu lehren, wie sich in einem solchen Fall ein wahrhaft frommer Mensch verhält. Wenn es nun aber wirklich anstössig ist, annehmen zu sollen, dass der Autor Hiobs Unglück auf eine Schwäche Jahwes zurückführe, der der ersten besten Verdächtigung Glauben geschenkt hat, so muss man sich wohl den Gedankengang des Verf.'s so vorstellen: Jahwe hat zwar für seine Person die Überzeugung, dass *sein Knecht* Hiob von Herzen und nicht blos aus Eigennutz fromm ist, aber der Satan hat doch auch darin Recht, dass ein objektiver, entscheidender, auch für Dritte gültiger Beweis dafür bis jetzt noch fehlt. Der Satan (und die von ihm vertretene öffentliche Meinung der niedrig Denkenden) hat ein Recht, eine Probe zu verlangen, bevor auch er es glaubt; und Gottes Gerechtigkeit und Unparteilichkeit nötigt ihn, entgegen seiner Neigung in die Untersuchung zu willigen und seinen Günstling der Tortur preis zu geben. Hiob wird unglücklich, weil Gott gerecht ist, gerecht nämlich auch gegen die Meinungen untergeordneter Wesen, die er nicht durch sein überlegenes Wissen brutal niederschlägt. So das Volksbuch, das also das Unglück ohne Zuhilfenahme der Versündigung zu erklären vermag — anders der Dichter der Reden, der sich um die Mitwirkung des Satans nicht kümmert, vielmehr die Frage ausschliesslich zwischen Hiob und dem durch keine Rücksicht eingeengten Gott spielen lässt und sich dadurch das Problem der Erklärung des Unglücks ungemein erschwert. — Der Satan glaubt nicht blos, sondern wünscht augenscheinlich auch, den Günstling stürzen zu können. *er ging hinaus vom Angesicht Jahwes*, verlässt sofort nach erhaltener Erlaubnis den himmlischen Palast, um das Opfer seiner Bosheit zu überfallen; er hat es eilig.

13–19 Hiobs Unglück. Die Schilderung des Verfahrens des Satans,

der selbst hinter der Szene bleibt (s. zu v. 21), zeigt in ihren stereotypen Wendungen echt epischen Charakter, ist aber von dramatischer Lebendigkeit und Wirkung. **13** Nach dem einleitenden ויהי zuerst ein Zustandssatz (GES.-KAUTZSCH[26] § 141 e): *während seine Söhne und Töchter assen und Wein tranken.* LXX lässt das Essen aus; eher könnte wegen v. 4 יַיִן fehlen, das wohl nur eine harmlose Ergänzung eines Abschreibers ist. *Seine Söhne*, schreibt der Erz., unbekümmert darum, dass im Vorhergehenden nicht Hiob, sondern der Satan erwähnt ist; LXX hat für nötig angesehen, das Missverständnis *Satans Söhne* durch Einsetzung von Hiob fern zu halten. Wichtig ist der Schluss von v. 13: man war beim Erstgebornen, also war eben vorher erst das Entsündigungsopfer dargebracht und Hiob und seine Kinder völlig rein. Alle freuen sich ihres glücklichen Lebens, *da kommt ein Bote* **14** zu dem erstaunten Hiob; das Ungewöhnliche wird durch Voranstellung von מַלְאָךְ kräftig hervorgehoben; בָּא ist perf. Der Bote beginnt auch mit einer Art Zustandssatz, der den sorglosen Frieden der Situation schildert: *die Kühe* (בָּקָר als collect. mit nachfolgendem part. im plur. fem.) *waren grade beim Pflügen, die Eselinnen weideten ihnen zur Seite* (יְדֵיהֶם mit masc. statt femin. Suffix wie oft vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 135 o) — *da fiel Saba ein* **15** שְׁבָא als weiblich behandelt, das Land für das Volk wie z. B. Jes 7 2, nachher ad sensum mit dem plur. konstruiert; נָפַל steht hier ausnahmsweise ohne näheren Zusatz im Sinne einfallen. Scheba gilt Gen 10 7 neben Dedan als Enkel von Kusch, Cap. 10 28 als Sohn Joktans, also als semitisch, Cap. 25 3 wieder neben Dedan als Enkel Abrahams und der Ketura; die Schriftsteller von der Zeit des Exils an erwähnen Scheba öfter als ein reiches Handelsvolk Südarabiens (vgl. Hi 6 19). Ob unser alter Erzähler die Sabäer nur als räuberische Beduinen kennt, bleibt dahingestellt. Die Pflüger und Hirten erschlagen sie sämtlich, sind also wohl noch nicht die Sklavenhändler von Jo 4 8. *Nur ich allein vermochte zu entrinnen*, der cohort. fügt eine subjektive Nuance hinzu vgl. GES.-KAUTZSCH[26] § 108 b. Sofort folgt eine zweite Unglücksbotschaft **16**: *Noch ist der am Reden, da kommt der,* Zustands- und Hauptsatz wie v. 12 13. Das Feuer Gottes ist wohl wie in II Reg 1 der Blitz, da es *vom Himmel fällt*, allerdings ein Blitz von sagenhaft ungeheuerlicher Wirkung, da er 7000 Schafe mit ihren Hirten auf einmal verbrennt. Interessant ist, dass hier der Satan über den Blitz verfügt; aber wie das alte Volk nicht jeden Regen auf Jahwes unmittelbare Thätigkeit zurückgeführt hat, so wohl auch nicht jedes Gewitter. In den Schlachten schiesst Jahwe die Blitze, daneben hat man wohl anderen Wesen häufig solche Unfälle zugeschrieben, die den Privatmann, zumal ausserhalb des Jahwelandes, treffen können. Dass der Blitz vom Himmel fällt, kann grade hier kein Einwand dagegen sein. In **17** bei der dritten Botschaft dieselbe Formel wie vorhin: um so rascher liest es sich und um so stärker wird der Eindruck des Überwältigenden. Die Chaldäer führen die Kamele fort. Die Chaldäer wohnen ursprünglich südlich von Babel am persischen Meerbusen; sie sind hier wohl noch nicht die Herren von Babel, sondern stehen noch vor dieser Grossstaatsperiode, sind noch das trotzige, kriegerische Volk, das den Assyrern so viel Mühe machte, und überfallen ihre nahen und fernen Nachbarn wie David und die Judäer vor ihrer

Grossstaatsperiode, vor der Eroberung Jerusalems. Sie überfallen die Kamele von drei Seiten, da diese sonst wegen ihrer Schnelligkeit zum grössten Teil entkommen würden; der Ausdruck רָאשִׁים, auch sonst häufig, mag auf keilförmige Anordnung hindeuten; פָּשַׁט heisst: eine Razzia ausführen. **18.** Schlag auf Schlag stürmt es auf den Unglücklichen ein, der letzte Schlag der schwerste. Lies עֹד wie v. 16 17, עַד ist Spielerei; zu יַיִן, das hier in LXX fehlt, vgl. zu v. 12. Der Nachsatz **19** wird der Steigerung halber mit וְהִנֵּה eingeleitet, בָּאָה perf. nicht part.: ***siehe, da kommt ein gewaltiger Wind über die*** (arabische) ***Wüste hergefahren,*** augenscheinlich ein Wirbelwind, da er auf alle vier Ecken des Hauses stösst vgl. Jes 21 1. Für וַיִּגַּע sollte man וַתִּגַּע erwarten; wahrscheinlich liegt ein Schreibfehler vor, möglicher Weise beeinflusst durch das folgende וַיִּפֹּל, dessen Subjekt aber natürlich הַבַּיִת ist. Die נְעָרִים sind die Kinder Hiobs und ihre Diener, zu welch letzteren der Entronnene gehört. Während in diesem Abschnitt die Erzählung hastet und drängt, die ungezügelte Wut des unheimlichen ben elohim malend, steigt in

20–22, wo Hiobs Verhalten berichtet wird, ein würdiges Bild von gefasster Ruhe und Gottergebenheit vor uns auf und lehrt uns, wie ein frommer Mensch solche Unglücksproben besteht. **20** Hiob erhob sich, zerriss sein Obergewand und schor sein Haupt. Er ist nicht niedergeschmettert, aber er ist stumm. Indem er das Obergewand, מְעִיל, das der Vornehme über der כְּתֹנֶת trägt, zerreisst (und dann wohl auch ablegt) und sich das Haar abschneidet (und an die Erde wirft Jer 7 29), macht er sich einem Bettler und Sklaven gleich und versinnbildlicht dadurch sein zerstörtes Glück. Dann wirft er sich zur Erde hin (נָפַל ist nicht blos das unfreiwillige Fallen vgl. z. B. Gen 17 3; 24 64) und beugt sich anbetend, in stummem Gebet, wie es scheint, dadurch seine Unterwerfung unter Gottes Fügung ausdrückend. Das וַיִּשְׁתַּחוּ (zu dieser Hithpalelform s. Ges.-Kautzsch[26] § 75 kk) ist nicht unmittelbar mit וַיֹּאמַר **21** zu verbinden, als ob letzteres Wort ersteres explizierte. V. 21 fasst nur zusammen, wie Hiob sich, vor Menschen etwa, über sein Geschick aussprach, er redet ja nicht zu Gott. Seine Worte sind, wie oft bei den älteren Erzählern (auch in unseren Märchen und Sagen) solche Reden, die etwas allgemeineren oder gehobeneren Sinn haben, in poetischer Form gehalten und bilden einen Vierzeiler; darin ahmt die volkstümliche Prosaerzählung unwillkürlich ihre Vorläuferin, die gesungene Erzählung, nach. Das erste Distichon lautet: ***Nackt bin ich ausgegangen*** (יָצָתִי phonetische Schreibung für יָצָאתִי) ***aus meiner Mutter Leibe, Und nackt werde ich dorthin zurückkehren.*** Es spricht die Selbsttröstung aus, die allerdings zugleich auch eine resignierte Klage ist, dass er jetzt nicht ärmer sei als bei seiner Geburt. Uns berührt es ein wenig befremdend, dass er nur an sich denkt und seine Kinder, wie es scheint, nur als seinen Besitz betrachtet, wie auch der Dichter der Reden den Hiob stets nur sein eigenes, nie seiner Kinder Los beklagen lässt. Ähnlich der König Hiskia Jes 39 8. Dichter und Erzähler schieben oft kühl bei Seite, was ihnen nicht passt, und wirklich hätte eine Betrachtung über den vorzeitigen Tod der Kinder das Problem verwickelter gemacht; dass die alten Israeliten auch andere Töne anschlagen konnten, zeigt z. B. II Sam 19 1. שָׁמָּה enthält

eine unbekümmerte Verkürzung dessen, was der Erzähler sagen will; er meint den Schoss der Erde, deutet aber eigentlich mit dem *dorthin* auf den Mutterleib, den er nicht meint (dass שמה mit verhüllender Scheu auf שְׁאֹלָה hinweise, wäre ohne Analogie und streitet mit dem Verbum שׁוּב). Im zweiten Distichon: *Jahwe hat gegeben und Jahwe genommen, Sei Jahwes Name gepriesen!* steht Jahwe, welchen Namen das Volksbuch im Gegensatz zum Dichter der Reden dem Hiob bekannt sein lässt, mit Nachdruck voran und wird noch zweimal wiederholt: Jahwe hat zu verfügen nach seinem Belieben, der Mensch hat nicht darein zu reden; mag Jahwe so oder so handeln, der Fromme soll und wird ihn immer preisen. Diesen Satz und den ihm verwandten Cap. 2 10 darf man wohl als das symbolum aller orientalischen Frömmigkeit bezeichnen. Der energischere Geist des Europäers findet sich schwerer in diese inaktive Rolle und nicht, ohne sich zuvor des guten Endausgangs versichert zu haben (vgl. P. Flemings: In allen meinen Thaten), während Hiob in dem zweiten Stichos (nackt kehre ich dahin zurück) völlig resigniert. Übrigens stellt sich auch der Dichter der Reden mit seinem bohrenden Warum? keineswegs auf die Seite des Volksbuches, das in seinen uns jetzt verlorenen Unterredungen zwischen Hiob und seinen Freunden ohne Zweifel Cap. 1 21 und Cap. 2 10 zum Grundgedanken der Ausführungen Hiobs gemacht hatte; der Dichter teilt vielmehr die hier dem Hiob zugeschriebene Meinung den Freunden, besonders dem Eliphas, zu. Das letzte Wort מְבֹרָךְ spielt deutlich auf das letzte freche Wort des Satans v. 11 an: er wird Gott ins Gesicht fluchen, — Hiob thut das direkte Gegenteil. Er hält die Religion fest, denn grade das Preisen des Namens Jahwes ist der prägnante Ausdruck für die Religionsübung der Gemeinde, des Laien. Trotz der Anspielung weiss aber Hiob selbst nichts von der Intervention und nachfolgenden Thätigkeit des Satans, von der seine Boten nichts sagten, Jahwe hat alles gethan. Das erhöht den Wert seiner Standhaftigkeit, denn es wäre ihm viel leichter gewesen, an Jahwe festzuhalten, wenn er sein Unglück als das Werk des boshaften Satans hätte ansehen können. Übrigens hat ja zwar der Satan das Unglück verursacht, aber doch nur mit Jahwes Zustimmung; auch ist er nicht die Ursache alles Unglücks und noch weniger die der Sünde: von einem Dualismus im theologischen Sinne dieses Wortes kann hier also nicht die Rede sein. Daher lehrt das Volksbuch auch nicht, dass und wie man sich gegen den Satan zur Wehre setzen soll. **22** *In dem allen*, in diesem ganzen schrecklichen Fall, beging Hiob kein Vergehen und Versehen, er war nach wie vor völlig untadelig und freilich doch unglücklich. Wie das Unglück nicht immer die Folge von Sünde ist, so ist es auch bei dem wahrhaft Frommen keine Verführung dazu, das ist die Lehre von c. 1, die dem Mann aus dem Volke vielleicht nicht ganz neu, aber doch auch nicht ganz gewöhnlich war und die die Erzählung dieser merkwürdigen Geschichte eines Edomiters vollauf rechtfertigte. In dem Schlusssatz bedeutet תִּפְלָה vgl. תָּפֵל Cap. 6 6 Fadheit, Geschmacklosigkeit, Abgeschmacktheit; es ist eines der ehrbaren Ausdrücke wie בֵּרֵךְ, נָבָל Cap. 2 10, נְבָלָה Cap. 42 8 und jedenfalls Umschreibung eines derberen Ausdrucks, eines Lästerwortes. Das נָתַן לְ wird sehr verschieden übersetzt: er legte Gotte nichts Abgeschmacktes bei, reichte Gotte nichts Geschmackloses dar, liess Gott

nichts Abgeschmacktes hören, bot nichts Gott Missfälliges. Die erste, gewöhnlichste Übersetzung, bei der man wie bei den übrigen יהוה statt אלהים erwarten sollte, passt nicht gut, denn eine Beurteilung Jahwes war doch nicht das Erste, dem man bei Hiob, wenn er sich untreu wurde, entgegensehen durfte, sondern eher ein Ausdruck des Murrens, wenn auch keine so freche Lästerung, wie der Satan erhofft; die zweite wird von Dillmann weiter so gedeutet: er reichte Gott nichts, was dieser als ungeniessbar hätte zurückweisen müssen, aber da wäre *darreichen* ein wunderlicher Ausdruck, und wie soll man sich die ungeniessbare Gabe vorstellen? Die natürlichste Auffassung vertritt doch wohl die Pesch. (er schmähte nicht gegen Gott): der Ausdruck ist das Gegenteil zu: Ehre geben (Ps 29 1) und bestätigt negativ Hiobs Ausruf: Jahwes Name sei gepriesen; Hiob gab Gott keine Unehre, sündigte nicht mit seinen Lippen (2 10). Wir wissen ja, dass für das Volksbuch die gröbste Verletzung der *Gottesfurcht* in unziemlichen Reden gegen die Gottheit besteht. Der Satan ist also mit seiner Erwartung einer Lästerung betrogen, was wird er jetzt thun? Darauf giebt Antwort:

Cap. 2 1–10. Die Erzählung von dem zweiten Gespräch zwischen Jahwe und dem Satan und seinen Folgen. 1 ist Wiederholung von Cap. 1 6 mit einem Zusatz am Schluss (sich zu gestellen vor Jahwe), der in LXX fehlt und schon wegen seiner Schwerfälligkeit kaum ursprünglich ist. Ebenso wiederholt 2 Cap. 1 7, nur dass die Frage אֵי מִזֶּה noch ein wenig genauer ist, erwartungsvoller klingt; 3ª ist gleich v. 1 8. In 3ᵇ ist וְעֹדֶנּוּ durch das Suffix vom Vorhergehenden geschieden und Einleitung eines Zustandssatzes: *und während er noch immer festhält an seiner Frömmigkeit, so hast du mich gegen ihn gereizt, ihn um nichts zu verderben.* Jahwe spricht erzürnt, die ihm abgezwungene grausame Probe wäre nicht nötig gewesen. Trotz seines Zorns schilt er den Satan nicht weiter, weil doch die Probe der formalen Gerechtigkeit entsprach und Jahwe selbst mitbeteiligt war. Ein interessanter Gegensatz: Er ist standhaft fromm, wir aber haben ihn verderbt, Klage und Selbstanklage. 4 Der Satan antwortet frech und plebejisch: *Haut für Haut, alles was der Mensch hat, giebt er für sein Leben.* Er giebt die Wette noch nicht verloren; die Probe hat zwar den Hiob nicht zu Fall gebracht, aber sie ist auch noch nicht gründlich genug gewesen. Hiob hat zwar seinen Besitz verloren, aber nicht das Leben, und das ist dem Menschen mehr wert als aller Besitz. Das offenbar aus dem gemeinen Leben genommene Sprüchwort, das diese Behauptung erhärten soll, ist nicht ganz deutlich. Man erklärt: ein Stück Haut oder ein Glied giebt man hin, um ein anderes zu retten, oder: Haut gegen Haut (kommt Gott dem Hiob an die Haut, so wendet sich auch Hiob gegen ihn), oder: Haut um Haut (die äussere Haut, den Besitz, hat Hiob verloren, die innere, die eigentliche Haut, hat er noch), oder: Haut für, statt Haut, Gleiches gegen Gleiches. Da בְּעַד in dem Hauptsatz *für* bedeutet, muss es dies auch in dem Sprüchwort bedeuten; nicht so notwendig ist es, obwohl auch am Nächsten liegend, dass man zum Sprüchwort den Begriff geben ergänzt: man giebt Haut für Haut. Am wahrscheinlichsten stammt das Sprüchwort aus Kreisen, für welche Häute ein wichtiger Umsatz- und Tauschartikel waren, und bedeutet zunächst: für eine

Haut giebt (oder erhält) man Hauteswert. Vielleicht hat es von da aus dann wie hier weitere Anwendung gefunden; der Beduine mag mit diesen Worten dem Hirten gedroht haben, es gehe ihm an die eigene Haut, wenn er das verteidigte Rind nicht hergebe; der Sklavenjäger mag mit diesen Worten dem Gefangenen gestattet haben, sich durch Hergabe eines Sklaven oder Kindes auszulösen; der Bluträcher mag mit ihnen die Familie des Mörders angefallen haben u. s. w. Erkauft ein Mensch gern sein Leben für seine Habe und freut sich wohl noch, so gut davon zu kommen, so hat Hiob sich wohl gar noch glücklich geschätzt, aus dem allseitigen Unglück selbst heil hervorgegangen zu sein, da braucht er noch nicht auf Abfall von Gott zu geraten. Wirklich hat ja auch Hiob ausgerufen, er sei jetzt nicht ärmer als bei seiner Geburt. **5** wie Cap. 1 11 (mit einigen Verschlechterungen durch den Abschreiber), aber statt seines Besitzes empfiehlt jetzt der Satan Hiob selbst anzutasten, sein Fleisch und Gebein zu treffen. Er soll selber etwas zu fühlen bekommen, der Verlust seiner Kinder, Diener, Tiere ist ihm nicht nahe genug gegangen. **6** Jahwe willigt ein, unter der naturgemässen Bedingung, dass Hiob nicht sofort getötet werden darf, was ja die Probe vereiteln würde. Er erkennt also wieder an, dass der Satan in abstracto Recht habe; erst dann, wenn dem Hiob jede Hoffnung auf neues Glück abgeschnitten ist, muss sich zeigen, ob das Glück der wirkliche Beweggrund seiner Frömmigkeit war oder nicht. **7** Diese Hoffnung wird gründlich abgeschnitten durch den bösartigen Aussatz, der mit Sicherheit zum Tode führt, die furchtbarsten Qualen über sein Opfer verhängt, jedoch das Bewusstsein dieser Lage nicht aufhebt. Dass mit dem *bösartigen Geschwür* der Aussatz, die lepra tuberculosa, gemeint ist, obgleich שְׁחִין nach II Reg 20 7 (Jes 38 21) auch die Pestbeule bezeichnen kann, lehrt die Fortsetzung und hat auch der Dichter der Reden angenommen. Nach seiner ungestümen Art begnügt sich der Satan nicht damit, den Aussatz erst allmählich aus einzelnen Hautknoten sich entwickeln zu lassen, sondern schlägt Hiob sofort von der Fusssohle bis (Qre will für עַד das gewöhnlichere וְעַד) zu seinem Scheitel (zu der Aussprache קדקֳדו s. Ges.-Kautzsch[26] § 10 h). Die erste Empfindung besteht **8** in einem unerträglichen Jucken, das die Knoten in der Haut erzeugen; und da die Finger selber schmerzen, so nimmt sich Hiob eine Scherbe, sich damit zu kratzen, *während er* (Zustandssatz) *mitten in der Asche sass*, d.h. auf der von Wetzstein bei Delitzsch beschriebenen „Mezbele" ausserhalb des Dorfes (die LXX setzt ἔξω τῆς πόλεως hinzu), wo der Mist und Abfall aufgehäuft und von Zeit zu Zeit verbrannt wird und wo sich die von ekelhaften Krankheiten Befallenen, die man aus den Dörfern treibt, Tag und Nacht aufhalten. Wie nun dies Geschick auf einen Menschen gewöhnlichen Schlages wirken würde, wird **9** sehr geschickt an Hiobs Weibe veranschaulicht. Von Verzweiflung ergriffen, ruft sie aus: *Noch* (עֹדְךָ ohne Fragepartikel; LXX עַד אָן, bis wann?) *hältst du fest an deiner Frömmigkeit?! Fluche Gott und stirb!* Hiob muss sich also ähnlich benommen haben wie Cap. 1 21. Das Weib aber meint, der augenblickliche Tod, der die Folge der Gotteslästerung sein würde, wäre nicht so schlimm, wie dies langsame qualvolle Sterben. Ihr *fluche Gott!* spricht sie natürlich nicht aus eigentlicher Gottlosigkeit, sondern aus jener

hoffnungslosen Erbitterung, die auch Jes 8 21 dieselbe Wirkung hervorbringt; sie hat nicht die Kraft des הַחֲזִיק. Zu der Aussprache וָמֻת s. Ges.-Kautzsch[26] § 104 g. Die LXX lässt das Weib erst längere Zeit nach dem Ausbruch der Krankheit eine grössere Rede halten, in der sie eine Äusserung Hiobs erwähnt, dass er noch ein wenig ausharre in der Hoffnung auf Rettung; da aber בָּרֵךְ und מַחֲזִיק hier anders gegeben wird als sonst, so gehört Cap. 2 9 nicht zu der ursprünglichen LXX und mag aus derselben Quelle stammen, wie Cap. 42 18 und so manch anderer Zusatz. Für Hiob ist das Benehmen des schwachen Weibes kaum eine Versuchung; er widersteht der ansteckenden Kraft der Verzweiflung und der Erbitterung. Seine Antwort **10** ist im hebr. Text etwas sonderbar wegen des גַּם, das hier keinen Concessivsatz einleitet wie z. B. Jes 49 15, auch nicht *etwa*, *wohl*, *gar* bedeutet; besser liest man mit Siegfried nach Merx: גַּם אַתְּ אֶת (der Ausfall eines את hat den jetzigen Text hervorgerufen). Dann erhält man zugleich vier Stichen wie Cap. 1 21 und eine Erklärung für die Weitläufigkeit in כְּדַבֵּר אַחַת: *Wie reden würde eine von den Thörinnen, So willst reden auch du? Das Gute nehmen wir an von Gott, Und das Böse sollten wir nicht annehmen?* Thörin ist wieder einer der ehrbaren Ausdrücke, etwa das Gegenteil von gottesfürchtig, gottlos infolge von Gedankenlosigkeit, Selbstsucht, sinnlicher Denkweise; einen noch stärkeren Sinn hat das Wort Ps 14 1. Der fromme und weise Mensch sagt: Ich nehm' es, wie er's giebet s. zu Cap. 1 21; er bleibt sich konsequent, hat er sich einmal Gott ergeben, so bleibt er gottergeben für alle Fälle. Es ist eine charaktervolle Frömmigkeit, die dies Volksbuch kennt, und sein Hiob wirklich ein אִישׁ יָשָׁר, aber allerdings nicht von dem kühnen und freien Geistesfluge wie der Hiob der Reden Cap. 3 ff. קִבֵּל, sonst nur in späteren Schriften, durch unser Buch als alt erwiesen. בִּשְׂפָתָיו mag eine gewisse Bestätigung dafür sein, dass auch in Cap. 1 22 mit נָתַן תִּפְלָה ein Reden gemeint ist, da im Übrigen beide Sätze übereinstimmen. Überhaupt bemerkt man im Volksbuch nicht den geringsten Unterschied, keine Entwicklung in der Haltung Hiobs bei der ersten und der zweiten Probe. Das ist auch bei einer volkstümlichen Sage und bei dem Zweck, den das Volksbuch verfolgt, nicht anders zu erwarten; es wird auch in den verloren gegangenen Reden nicht anders gewesen sein. Bis soweit geht der erste Abschnitt des Volksbuches; der zweite, der die Unterredungen Hiobs mit seinen Freunden enthielt und gewiss weit kürzer war als der Einsatz des Dichters und seiner Ergänzer (Cap. 3—41), beginnt

2 11–13 mit der Erzählung von dem Besuch der drei Freunde Hiobs. Die drei Freunde **11** sind: erstens Eliphas, der Themanit. Dass sein Name edomitisch ist, wurde schon zu Cap. 1 1 erwähnt; eben deswegen wird תֵּימָנִי nach Gen 36 11 15 mit dem edomitischen תֵּימָן, nicht mit dem nördlicheren תֵּימָא zusammenzubringen sein. Zweitens Bildad, der Schuchit, dessen Stamm שׁוּחַ nach Gen 25 2 zu den Keturäern gehört. Drittens Zophar von Naama, das nicht mit נַעֲמָה in Juda (Jos 15 41) identisch ist, sondern auch edomitisch oder arabisch sein muss. Die LXX hat übrigens für נַעֲמָתִי überall Μιναίων βασιλεύς, ὁ Μιναῖος vgl. 1 Chr. 4 41, vielleicht auf Grund einer Konjektur. Sie kamen, sie verabredeten sich, zu kommen, zweimal בוא, etwas unbehilflich. Der Fall

ist so schwer, dass sie sich erst darüber besprechen. Hiobs Verwandte und sonstige Bekannte kommen zum Zweck der Beileidsbezeugung (נוּד לְ, wahrscheinlich zunächst: den Kopf und Oberkörper hin und herbewegen als Zeichen des Schmerzes) erst nach seiner Wiederherstellung Cap. 42 11, aber wahrscheinlich denkt sich die Volkssage die Krankheit nicht als allzu lang. הבאה ist merkwürdiger Weise als perf. accentuiert vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 138k. **12** Sie sahen ihn, der ja draussen auf dem Aschenhaufen sitzt, schon von ferne, erkannten ihn aber nicht, weil er stark entstellt war, und brachen darüber in lautes Weinen aus. Indem sie Staub *himmelwärts auf ihre Häupter* streuen, ahmen sie gewissermassen einen Staubregen nach: so wie ein solcher ein fruchtbares Land verwüstet, so ist Hiobs Glück verwüstet, und sie, seine Freunde, sind mitbetroffen. **13** So erschüttert sind sie, dass sieben Tage und sieben Nächte (die Nächte fehlen in der ursprünglichen LXX, s. Beer, Text des B. H. zur St., und sind wohl eine harmlose Ergänzung) lang keiner ein Wort zu ihm sagt (דָּבָר öfter für מְדַבֵּר); sie schweigen so lange, wie man sonst wohl über einen Toten klagt (JSir 22 12), und drücken ihre Teilnahme auch dadurch aus, dass sie gleich ihm an der Erde, in der Asche, sitzen.

Wahrscheinlich haben sie nun nach diesem Schweigen ihrer Verabredung gemäss ihn zu trösten versucht. Sie haben gewiss nicht zu ihm gesprochen wie sein Weib, aber sie haben doch nach Cap. 42 7 ff. so unrichtig von Gott gesprochen, dass Jahwe sich an ihnen vergreifen will, wenn Hiob nicht Fürbitte für sie einlegt, während Hiob richtig über Gott gesprochen hat. Es ist schade, dass wir nicht zu hören bekommen, wie sich diese Männer Gottes Gesinnung und Absichten zurecht legten: wir hätten im Volk umlaufende Urteile über Gott und über Glück und Unglück und vielleicht Ratschläge über das Verhalten in einem solchen Fall vernommen, die für die Kenntnis des alten Volkes und seiner Welt- und Religionsauffassung von Wert gewesen wären. Statt dessen erhalten wir nun den allerdings unzweifelhaft weit wertvolleren, gewaltigen Einsatz des Dichters, der grade umgekehrt die Freunde sehr fromm über Gott sprechen, dagegen Hiob die schärfsten Invectiven gegen Gott schleudern, die bittersten Zweifel an einem gerechten Weltregiment erheben lässt.

Cap. 3 1–42 6. Das Gedicht von Hiob.

Cap. 3. Hiobs Klage.

3 1 2. Dass das Volksbuch eine Selbstverfluchung Hiobs enthielt, ist nach c. 1 21 und besonders nach Cap. 2 10 kaum zu glauben. Der Dichter aber bedarf einer Basis für die Erörterung des Problems des Unglücks und lässt darum **1** zuerst den Hiob *den Mund öffnen*, das Schweigen brechen, und in der Verwünschung *seines Tages* (s. unten zu v. 3) sein und aller Gequälten Elend enthüllen und laut nach dem W a r u m fragen. Mit psychologischem Scharfblick hat er die richtige Stelle im Volksbuch gewählt, wo er mit dieser Klage einzusetzen hat: das siebentägige Schweigen der drei Freunde, das so beredt für die Grösse seines Unglücks zeugte, war dazu angethan, in Hiob eine Spannung hervorzubringen, deren gewaltsame Entladung in einer Selbstverfluchung natürlich und zwar ein Irren (6 2), aber ein solches Irren war, das seine wahre Frömmigkeit nicht in Frage stellte. Natürlich steht die Verwünschung des

Tages nicht in Gegensatz oder überhaupt in Beziehung zu der Verwünschung Gottes im Volksbuch, das wäre doch zu kindlich. In 2 lässt LXX das וַיַּעַן אִיּוֹב aus, vielleicht, weil sie עָנָה als antworten verstand, während es oft bedeutet: beginnen zu reden z. B. Jes 14 10; dass jemand die Worte eingesetzt habe, weil sie auch später zu Anfang der Reden stehen, ist nicht sehr wahrscheinlich. Zur Pausalaussprache וַיֹּאמַר in diesen Überschriften s. GES.-KAUTZSCH § 68 e. Die jetzt folgenden Reden sind wie BICKELL gezeigt hat, sämtlich in Tetrastichen geschrieben (oder, mit JOSEPHUS zu reden, in doppelten Hexametern, da jeder Stichos drei Hebungen hat), demnach in dem einfachsten Versmass der hebr. Prosodie, das für lange Reihen von Weisheitsreden am besten geeignet ist. BUDDE polemisiert eifrig, aber unglücklich gegen BICKELL's „Theorie".

3—10 Hiobs Verwünschung seines Tages, fünf Vierzeiler. So selbständig der Dichter sonst ist, so lehnt er sich doch hier deutlich an Jer 20 14 18 an. Diese Anlehnung mochte für den schwierigen Anfang eine gewisse Erleichterung sein; Jeremias Verzweiflungsschrei war die beste Vorbereitung für das Warum v. 11 20; überdies konnte auch der ängstlichste Leser keinen Anstoss nehmen an etwas, was dem Helden des Dichters ein so grosser Prophet vorgethan hatte. Man findet gewöhnlich in Hi 3 3 ff. eine grössere poetische Kraft als in Jer 20 14 ff.; auf mich machen die schmuckloseren, naiveren Schmerzensausbrüche Jeremias einen ergreifenderen Eindruck, als die kunstvollere Nachahmung, die überlegter, aber etwas überladen und kalt ist. Die drei Stichen **3 4**ᵃ ergänzen wir durch **9**ᵇ (s. unten) zum ersten Vierzeiler. *Es gehe unter der Tag, wo ich geboren wurde.* Tóbad und iwwáled ist accentuiert, um das Zusammenstossen zweier Tonsilben zu vermeiden s. GES.-KAUTZSCH § 29 3ᵇ. Jer 20 14 heisst es הַיּוֹם אֲשֶׁר יֻלַּדְתִּי בּוֹ, wo das perf. natürlicher ist; aber indem der Dichter das prosaische אֲשֶׁר wegliess, wurde der Nebensatz zu einer Art Umschreibung des Infinitivs, daher יוֹם ohne Artikel und das imperf. (vgl Jes 51 2). Hiob wünscht also, dass sein Geburtstag aus dem Jahr verschwinde (v. 6). Er denkt sich dabei den Tag nicht als ein neutrales Zeitmass von 24 Stunden, sondern als ein lebendes Wesen, das selbständig Dinge und Menschen hervorbringt und, wenn es alljährlich wiederkehrt, immer dasselbe Wesen ist (ähnlich sind Ps 19 Tag und Nacht belebte Wesen, die sich erzählen, was sie erlebt haben). Der Streit, ob Hiob den Tag der wirklichen Geburt oder den alljährlichen Geburtstag meine, ist gegenstandslos, beide sind ein und dieselbe Person. Die Fortsetzung beweist, dass der Dichter hauptsächlich an die erste Hälfte des Tages, nämlich an die Nacht denkt. v. 3ᵇ wird gewöhnlich übersetzt: und die Nacht, die (oder: wo man) sprach: empfangen ist ein Männlein. Das pual הֹרָה, das sonst nicht vorkommt und an dem הֹרוֹ Jes 59 13 eine sehr schwache Stütze hat, soll also heissen: conceptus est, aber es ist nicht einzusehen, wie eine Form von הָרָה, das auf die sichtbare Schwangerschaft geht, zu dieser Bedeutung kommen könnte; möglich wäre nur die Übersetzung: mit einem Manne ist er geschwängert worden! Dazu passt die Empfängnisnacht nicht in einem Zusammenhang, der nur vom Geburtstage redet (s. v. 7ᵇ); man sollte überhaupt dem Dichter, trotz seiner unleugbaren Neigung für das Überladene,

nicht den Verstoss gegen das einfachste ästhetische Empfinden zuschreiben, zwei so ganz verschiedene Objekte mit einander zu verbinden und noch dazu die Nacht bald als Empfängnisnacht, bald als Geburtsnacht zu behandeln. Wunderlich ist ferner גֶּבֶר, das poetische Wort für den erwachsenen Mann. Budde sagt zwar: zur Not kann die Nacht auch den vir adultus sehen, aber sie soll ja sagen: empfangen ist ein vir adultus! Die LXX übersetzt: ἰδοὺ ἄρσεν, das ist הִנֵּה זָכָר vgl. Jer 20 14 und giebt den vernünftigen Satz: *Und die Nacht, die sprach: siehe da ein Knäblein.* Unser הרה könnte von einem Abschreiber herrühren, der versehentlich das nachbiblische הֲרֵה, siehe, für הִנֵּה schrieb. Die Nacht v. 3^b ist dem Tage v. 3^a nicht entgegenzusetzen, sondern als präcisere Angabe der Tageshälfte zu verstehen, in der das Kind auf die Welt kam. Der dritte Stichos v. 4^a: jener Tag sei Finsternis, könnte allerdings zu der Annahme verführen, dass dennoch zwischen Tag und Nacht unterschieden und dass der Tag zuerst abgehandelt werden sollte; aber das wäre abscheulich unpoetisch und liesse v. 4^a als verdächtig erscheinen, wie ihn in der That Bickell streicht. Indessen die LXX hat gelesen: *Jene Nacht sei Finsternis*, und das ist jedenfalls das Ursprüngliche, da man wohl die Ersetzung der Nacht durch den Tag begreifen kann, nicht aber das Umgekehrte. Beer will nun auch den so berichtigten Stichos als Glosse streichen, aber was sollte er denn glossieren? Es mag sein, dass seine Ausstossung den Text poetischer macht, aber das ist kein genügender Grund für die Streichung. Das הַהוּא dient dazu, die Nacht als die Grösse hervorzuheben, von der im Folgenden eigentlich immer zunächst die Rede ist. Nun fehlt der parallele Stichos, aber dafür hat v. 9 einen zu viel, und es scheint mir bei dem Zustande, in dem der Text in den Handschriften und in den alten Übersetzungen auftritt, die Annahme nicht allzu gewagt, dass v. 9^b ursprünglich an seinem Ort hinter v. 4^a vergessen, dann am Rande zwischen den Kolumnen nachgetragen und nachher in die verkehrte Spalte aufgenommen sei. Demnach ergänzen wir die drei Stichen von v. 3 4^a durch den Satz: *Sie* (die Nacht) *hoffe auf Licht und es komme nicht!* Künftig soll diese Nacht also ohne Mond- und Sternenlicht sein. 4^{bc} 5^{ab} bilden den zweiten Vierzeiler. Zunächst der Stichos: *Nicht frage ihr nach Eloah droben.* Das Suff. von יִדְרְשֵׁהוּ bezieht sich grammatisch auf הַלַּיְלָה v. 4^a LXX, meint aber natürlich dasselbe, als wenn es auf den Tag ginge, dessen erste Hälfte die Nacht ist. Die Tage haben sich einzustellen, wenn die Reihe an sie kommt, und Gott achtet darauf, dass sie es thun, wie er nach Jes 40 26 die Sterne, die ja die Tage anführen, bei Namen aufruft, aber dieser Tag mag nur ausbleiben, unaufgerufen von Gott! אֱלוֹהַּ kommt vielleicht zuerst im B. Hiob vor (s. m. Comm. zu Jes 44 8) und ersetzt hier den Eigennamen Jahwe. Dass der Dichter letzteren seinen Edomitern nicht in den Mund legen will, wie es das Volksbuch thut, ist allein schon ein Beweis, dass er in einer späteren Zeit lebt, der der Gegensatz zwischen der israelitischen und den fremden Religionen gegenständlich geworden war. Er wird das *'allahu* im Munde von Arabern gehört haben, lässt aber den Artikel weg, um eine Art von nom. propr. daran zu haben; einen wirklich edomitischen Gottesnamen konnte er ja nicht gebrauchen, da seine Personen doch eben wieder nur verkappte Israeliten sind. Der 2. Stichos: *Und*

nicht erglänze über ihr ein Lichtstrahl. נְהָרָה nur hier vgl. נָהַר strahlen Jes 60 5. Der Lichtstrahl, mit dem Mond und Sterne den neuen Tag begrüssen, würde ihn anerkennen, aber er soll gar nicht mehr als ein rechter Tag gelten. Während die obere Welt, die Welt des Lichtes und der Ordnung, ihn ignoriert, soll, sagt das zweite Distichon v. 5ab, die chaotische Macht der Finsternis ihn an sich reissen. *Es sollen sie einlösen*, als ihr Eigentum reklamieren, *Finsternis und Dunkel* (l. צַלְמוּת), denen die Welt ursprünglich angehört hat und nur durch den Sieg der Mächte des Lichts entrissen ist. Einige alte Übersetzer fassen גָּאַל = גָּעַל, besudeln, aber sie schwächen durch das fremde Bild den Gedanken, dessen halbmythische Farbe sie nicht erkannten oder nicht mochten. *Es lagere sich über ihr Gewölk*, wie ein Drache (vgl. Cap. 26 13) über seinem Besitz; das Gewölk sind hier nicht „des Himmels Wolken", in denen etwa einmal die Gottheit erscheint, sondern das aus dem Meer aufsteigende Dunkel s. v. 8. 5c 6, der dritte Vierzeiler, dessen erstes Distichon schwierig ist, aber doch wohl nicht gestrichen werden darf. LXX übersetzt: καταραθείη ἡ ἡμέρα καὶ ἡ νὺξ ἐκείνη, verflucht sei der Tag und jene Nacht, sie hat also in מרירי etwa ein מְאֵרָה zu finden geglaubt und sich mit der ganzen Wendung durch Umschreibung abgefunden. Die anderen alten Übersetzer und die Mas. denken an eine Form von מָרַר, bitter sein, neuere wollen כְּמָרֵי von כֹּמֶר, Priester, lesen, wozu der Gen. יוֹם kaum passt. Man wird doch mit Ewald und den meisten neueren כִּמְרִירֵי aussprechen und dies mit dem syrischen כמר, schwarz sein, kombinieren müssen vgl. das parallele אֹפֶל in v. 6a, wenn auch כמר in diesem Sinne vielleicht nur noch Thr 5 10 vorkommt. Zu denken ist an Mond- und Sonnenfinsternisse, die die Welt mit dem Verlust des himmlischen Lichtes bedrohen. Also: *Es mögen sie schrecken* (fortscheuchen vgl. 18 11) *Tagesverdunkelungen.* In v. 6a ist הַלַּיְלָה הַהוּא, das in der LXX dem 5. v. angeflickt ist, lästig und überfüllt den Stichos; es scheint eine Rand-Korrektur zu v. 7a zu sein und bei seiner Einsetzung in den Text ein *und* vor dem Verbum verdrängt zu haben. Demnach: *Und sie fortraffen soll dichte Dunkelheit*, sie entführen in ihr unheimliches Reich (לָקַח gewöhnlich beim Entführen einer Person durch eine höhere Macht Gen 5 24; II Reg 2 10; Ps 73 24; 49 16; Jer 15 15; Jes 53 8). Im 2. Distichon v. 6bc haben die Punctatoren יִחַדְּ als juss. von חָדָה, sich freuen, behandelt, worauf dann aber die Präpos. אֵת oder עִם folgen sollte; besser liest man mit LXX יֵחַד, das juss. von יָחַד, vgl. Gen 49 6, wozu auch der parallele Stichos rät: *Nicht geselle sie sich unter die Jahrestage. Komme nicht in die Zahl der Monde* — eine Folge ihrer Entführung durch die Finsternis, die keine Jahre und Monate, keine Zahlen und keine Ordnung kennt. Das vierte Tetrastich 7 8 nennt noch einmal die Grösse, der alle Verwünschungen gelten, mit dem Namen לַיְלָה, obgleich die Verwünschenden v. 8 אֹרְרֵי־יוֹם heissen, ein deutliches Zeichen, dass es sich überall um die Nacht handelt, auch wenn יוֹם steht. Ein Abschreiber hat die Wiederholung durch הִנֵּה lebendiger machen wollen, aber der Stichos wird dadurch zu lang. *Jene Nacht sei unfruchtbar* (eigentlich: steinig). *Nicht komme ein Jubellaut in sie*, nämlich über die Geburt eines Kindes; an diesem Unglückstage werde niemand mehr geboren! *Tagesverflucher* v. 8 sollen sie verfluchen, Zauberer, die

einen Tag durch Beschwörung zu einem Unglückstage machen können, wie sie ja andererseits auch als Tageswähler die Glückstage herauszufinden wissen, — *die da bereit sind, aufzustören den Liwjathan.* Auffälliger Weise fehlt לְ vor עֹרֵר (Inf. Pil. von עור). לִוְיָתָן, von לָוָה, winden, vgl. לִוְיָה, Kranz, die *gewundene* (grosse Schlange), ist hier wohl das aus dem Meere (vgl. Ps 104 26) d. h. der Unterwelt aufsteigende Ungeheuer (LXX τὸ μέγα κῆτος), das תַּנִּין, der grosse Drache aus dem Abgrund, der als Personifikation der lichtfeindlichen Macht die Welt der Götter und Menschen mit dem Untergange bedroht s. zu Cap. 7 12; 9 13; 26 12 13; Jes 51 9. Wenn die Zauberer dies Ungeheuer aufstören, droht über den Tag, an dem es geschieht, das tohu wabohu hereinzubrechen, das Jeremia Cap. 4 23 ff. so prächtig schildert: ich schaute zum Himmel, dahin war sein Licht u. s. w. Wegen dieser Vorstellung das יוֹם v. 8ª in יָם, Meer, zu verwandeln, ist ein Missgriff, nicht das Meer wird verflucht, sondern sein Gegner, das Licht. Der letzte Vierzeiler **9 10** kehrt in den Eingang zurück; das erste Distichon v. 9ªᶜ entspricht dem zweiten des ersten Vierzeilers, das zweite v. 10 dem ersten. Die Sterne der (Morgen-) Dämmerung, Venus und Merkur, sollen finster bleiben, die Nacht *soll sich nicht weiden an den Wimpern der Morgenröte* (nachgeahmt Cap. 41 10), die also ähnlich wie bei den Ariern und Griechen etwa als schöne Jungfrau vorgestellt wird (שַׁחַר ist allerdings masc.). Für יִרְאֶה ist wegen אַל mit Bickell und Beer יֵרֶא zu lesen. v. 9ᵇ drängt sich störend zwischen die Erwähnung der Morgensterne und der Morgenröte und ist von uns nach v. 4ª versetzt. v. 10 schlägt auf v. 3 zurück: *Weil sie nicht verschloss die Thüren meines Mutterschosses* (בֶּטֶן אִמִּי für בִּטְנִי, was nicht mehr in den Vers ging) *Und verbarg* (LXX: entfernte, יָסִיר) *das Elend vor meinen Augen.* Diese Begründung deutet den Abschluss dieses Abschnittes an; sie ist wirksam durch ihre Kürze, während im Übrigen der Abschnitt durch seine Länge und Kunst dem beabsichtigten Eindruck eher hinderlich ist.

11—19: warum bin ich nicht gleich nach der Geburt gestorben? Obgleich der Ton der Rede hier ruhiger ist, als im ersten Abschnitt, so schliesst das Warum doch einen schärferen Gegensatz zu jener ergebungsvollen Resignation in sich, die in Cap. 1 21; 2 10 hervortrat. Es kündigt an, dass der Dichter ein schweres Problem will besprechen lassen und zwar von Menschen, die von jener himmlischen Pragmatik der ersten Cap. nichts wissen, sondern auf ihr eigenes Grübeln, ihre Erfahrungen und, wie die Freunde, auf überkommene Lehren angewiesen sind. Es verdient Hervorhebung, dass Hiob aus sich selbst gar nicht auf den Gedanken kommt, er selber könne an seinem Leiden schuld sein; kein Wort von Sünde und Schuld! Obwohl er es in v. 11—19 nicht ausdrücklich sagt, sucht er doch Grund und Ursache des Übels in Gott (die Parallelstelle Cap. 10 18 19 zeigt es mit ihrer 2. pers. etwas deutlicher). Leider ist in v. 11—19 nicht alles in Ordnung. Zunächst metrisch: es sind 18 Stichen, also zu viel oder zu wenig. Aber noch weniger sachlich: v. 13 schliesst sich schlecht an v. 12 an, v. 16 steht ganz isoliert und passt besser hinter v. 11 (vgl. Cap. 10 18 19), wohin ihn auch Reiske und Beer versetzen; die beiden שָׁם in v. 17 sind jetzt beziehungslos und wären eher berechtigt, wenn v. 17 auf 15 folgte. Die ein-

fachste Abhilfe liegt wohl in der Hypothese, die Einsetzung des neugedichteten oder anderswoher entlehnten 12. v. habe den Ausfall von v. 16, der ursprünglich hinter v. 11 stand, verschuldet; später am Rande nachgetragen, geriet v. 16, in vielleicht etwas alterierter Form, an die verkehrte Stelle. Den ersten Vierzeiler würde demnach v. **11 16** bilden. v. 11 lehnt sich an Jer 20 18 an: ***Warum starb ich nicht vom Mutterschosse weg?*** Das imp. אָמוּת ist auffällig (vgl. Cap. 10 18); über das dag. euphon. in לֹּא s. Ges.-Kautzsch § 20 f.; מֵרֶחֶם ist wohl besser als das בְּרחם der LXX. In v. 11ᵇ coordinierte Verben, wo wir subordinieren würden: ***Und verschied, aus Mutterleibe hervorgegangen?*** Schliessen wir jetzt v. 16 an, so müssen wir wohl das Warum fortwirken lassen: ***Oder warum war ich nicht wie eine verscharrte Fehlgeburt, Wie Kinder, die das Licht nicht sahen?*** wie totgeborne Kinder. Wer v. 16 lieber von v. 11 unabhängig macht und als Wunsch fasst, wird לֹא vor אֶהְיֶה streichen müssen, wie es auch Cap. 10 19 fehlt. **12** halten wir für einen jüngeren Zusatz: ***Zu was*** (מַדּוּעַ aus מַה יָדוּעַ, was gewusst? infolge welcher Erwägung? vgl. τί μαθών) ***nahmen mich Kniee entgegen Und wozu Brüste, dass ich sog?*** Gemeint sind die Kniee des Familienoberhaupts Gen 50 23 oder einer anderen Person Gen 30 3, die dadurch, dass sie das eben geborene Kind auf die Kniee nimmt, sich verbindlich macht, es als ihr Kind aufzuziehen. Die Sitte erinnert an die Zeit, wo der Vater das Kind für die Aussetzung bestimmen konnte, indem er es nicht auf die Arme oder Kniee nahm und nicht der Mutter oder Amme zum Säugen übergab. Der Vers ist interessant genug, aber er passt nicht in den Zusammenhang, da nach ihm nicht Gott, an den das Warum gerichtet ist, sondern die Menschen Ursache des frühzeitigen Todes Hiobs gewesen wären. Den zweiten Vierzeiler bildet **13 14**, an v. 11 und 16 sich anschliessend: ***Denn dann*** (wenn ich verscharrt wäre als Fehlgeburt) ***läge ich und rastete, Schliefe, da hätte ich Ruhe.*** עַתָּה und אָז beziehen sich auf die in v. 11 und 16 angenommenen Fälle; die Perfecta entsprechen dem Indicativ, den unser Volksdeutsch anwenden würde, während unser Buchdeutsch den Konjunktiv gebraucht. Jetzt folgen einige Ausführungen, die mehr dramatischer Schmuck, als zur Sache notwendig sind v. 14: ***Mit*** (d. h. gleich) ***Königen und Räten der Erde*** würde Hiob ruhen. Warum so hohe Persönlichkeiten genannt werden, macht das Folgende klar. In v. 14ᵇ wird חרבות von den Alten teils mit ח gelesen und demnach mit Schwerter übersetzt, was sinnlos ist, teils mit ח und durch Trümmer wiedergegeben, was auch nicht angeht. Neuere wollen אַרְמָנוֹת oder הֵיכָלוֹת, Paläste dafür einsetzen, aber wozu in diesem Zusammenhang eine Erwähnung des Palastbaues? Soll der Vers hier überhaupt eine Stelle finden, so muss im zweiten Stichos von der Grabesruhe die Rede sein; man kann also nicht umhin, mit Ewald u. a. die arabische Bezeichnung für die Pyramide, hiram oder ahram, heranzuziehen und etwa noch eine Alteration des Wortes durch die Abschreiber, die es nicht kannten, anzunehmen. Dillmanns Einwand, dass man damit nur zu geheimen Gemächern, Heiligtümern komme, ist sonderbar, da doch die Araber nur ein ägyptisches Wort bestmöglich werden nachgebildet haben und es für sie genügte, wenn die Nachbildung einigermassen zur Sache passte, und waren denn die Pyramiden keine Heiligtümer?

Demnach: *Die da Pyramiden für sich bauten.* Die Pyramiden sind, zumal in der späteren Zeit, wo sie nicht mehr benutzt wurden, ein lebendiges Bild der tiefsten Grabesruhe. Das dritte Tetrastich v. **15 17** führt zunächst denselben Gedanken weiter aus: *Oder mit Fürsten, die Gold besitzen, Die ihre* (Grab-) *Häuser mit Silber füllten.* בָּתִּים wie Jes 14 18. Die Juden der späteren Zeit glaubten bekanntlich, dass die Königsgräber viele Schätze enthielten. Dieser Glaube knüpfte sich gewiss am liebsten an uralte, auch sonst mit Geheimnissen umgebene, prächtige Grabstätten; je älter aber das Grab, desto sicherer und tiefer der Schlaf seines Bewohners, die Schläfer in den uralten Pyramiden und ähnlichen Grabstätten waren weit entrückt von der Unruhe dieses Erdenlebens, über die Hiob klagt; ihnen möchte er gleichen. v. 17 *Dort*, nämlich in den Gräbern, von denen er v. 15 die vornehmsten aufführte, *stehen die Frevler ab vom Toben*, רֹגֶז für den Infin. vgl. Jes 1 16, *Und dort ruhen die Krafterschöpften.* Beer will für רְשָׁעִים schreiben רֹעֲשִׁים, weil er meint, dass v. 14 15 die Grossen und v. 17 18 die Kleinen einander gegenübergestellt werden, aber wozu denn eine solche leere Antithese? und soll dann v. 19a die triviale Zusammenfassung dazu sein? Die Könige u. s. w. werden nur der Pyramiden wegen erwähnt, als Beispiele ewiger Grabesruhe. Auch ist רֹעֲשִׁים ein viel zu starkes Wort, das immer nur auf eine vorübergehende starke Erschütterung geht, also nicht geeignet ist, eine Menschenklasse zu charakterisieren. v. 17 sagt vielmehr: im Tode müssen ruhen die Lärmmacher auf Erden und dürfen sich ausruhen die Müden. Die Gottlosen sind die Friedensstörer im Gegensatz zu den Frommen, den Stillen im Lande, vgl. besonders Cap. 9 24; Jes 14 5 sind sie die Weltstürmer. Der letzte Vierzeiler **18 19** lässt den Gedanken, dass im Grabe alles עָמָל aufhört (vgl. Jer 20 18), in einigen Schlusssätzen ausklingen. Alle Gefangenen, die als Kriegsgefangene, Verurteilte, Sklaven zu harter Arbeit angetrieben werden und vor dem Sklavenvogt zittern, sind dort in Sicherheit v. 18; Klein und Gross *sind dort eins* (nicht bloss: sind dort, denn dass alle sterben müssen, passt nicht in den Zusammenhang), d. h. der Grosse sorgt nicht mehr um Aufrechterhaltung seines Glückes, und der Kleine fürchtet sich nicht mehr vor dem Grossen. *Und der Knecht ist frei von seinem Herrn.* Die Teilnahme für den Knecht zeigt sich auch Cap. 31 13ff.; 7 1 2. Den letzten Vers auszustossen (Bickell), scheint kein Grund vorzuliegen, wenn man v. 14f.; 17f. beibehält.

20—26, der letzte Abschnitt, mit nur 3 Vierzeilern, während der erste 5, der zweite 4 hat: warum müssen die Elenden, muss vor allen Dingen Hiob, den ein hoffnungsloses Geschick betroffen hat, weiter leben? **20 21** *Warum giebt er dem Elenden Licht Und Leben den Seelenbetrübten?* אוֹר ist nach dem parallelen Stichos das Lebenslicht. Bei der Vokalisierung יִתֵּן, er giebt, wird angenommen, dass Hiob aus Scheu Gott nicht nennt, was aber eigentlich nicht des Dichters Art ist; die Lesung der Alten יֻתַּן, wird gegeben, ist gewiss nicht schlechter. Der עָמֵל und die מָרֵי נָפֶשׁ, die bitter sind von Seele, bis ins Herz betrübt oder, wie wir sagen, todesbetrübt sind, werden weiter geschildert v. 21: *Die da harren auf den Tod, und er kommt nicht, Und nach ihm graben wie nach Schätzen?* Nach LXX und Pesch. ist כְּמטמונים zu lesen statt מִמּ', mehr

als nach Schätzen, denn diese Todesbetrübten graben überhaupt nicht nach Schätzen. Das verb. finit. dient, wie so oft, zur Ablösung des Part. (Ges.-Kautzsch § 116 x). מַטְמוֹן, woraus Mammon entstand, bedeutet eigentlich den Ort, wo man etwas verbirgt (טָמַן), dann das Verborgene. **22 23** setzt zunächst den ersten Vierzeiler fort: denen, die sich freuen — bis zum Jubel? Diese Auffassung, die von Hos 9 1 beeinflusst ist, lässt den Stichos ziemlich leer erscheinen und macht die Stichen ungleich. Besser wird גַּל statt גִּיל gelesen (Beer); der Sinn ist: solche Unglücklichen freuen sich selbst über einen blossen Steinhaufen, mit dem man sie zudecken möchte, wie sonst solche Leichen, denen man kein ordentliches Grab gönnt (II Sam 18 17; Jos 7 26), wenn sie nur sterben könnten. Ja, sie jauchzen, wenn sie ein (ordentliches) Grab finden. Der Gedanke an Selbstmord kommt dem Hiob nicht, ist wohl auch dem Dichter nicht gekommen; er scheint dem Indogermanen näher zu liegen als dem Semiten. v. 23 kehrt nun zu Hiob selbst zurück: *Dem Manne, dessen Weg verborgen ist Und um den Eloah einen Zaun gezogen hat?* Hiob hat den Weg unter den Füssen verloren, sagt der erste Stichos; er weiss nicht mehr woaus und woein, ist, fährt v. 23ᵇ fort, wie ein eingefangenes Tier in ein Gehege eingeschlossen. Was das heisst, lehrt Cap. 19 6ff., wo v. 8 unserer Stelle genau entspricht: er hat seine Freiheit, sein Recht, seine Ehre, seine Hoffnung verloren. In der antiken Religion haben nur die Freien, nicht die Sklaven und Unmündigen, ein direktes Verhältnis zur Gottheit. Hiob aber fühlt sich entmündigt, ohne zu wissen warum? Ähnlich wie bei Hosea Jahwes Weib Israel, das nach Cap. 3 der Religion und des staatlichen Daseins beraubt werden soll, Cap. 2 8 mit Einhegung bedroht wird, ist Hiob aus seiner Verbindung mit Gott herausgerissen. Die Stelle zeigt recht deutlich, dass die alte Religion sich mit dem Unglück nicht recht abzufinden weiss. Wie kann das Unglück sich mit voller wirklicher Religion vertragen, wenn es dem Menschen die freie Bestimmung über sich selber und die Ehre nimmt, ohne die man nicht würdig ist, mit Gott zu verkehren? Ganz korrekt wird diese Frage, für die das NT eine getroste Lösung hat, zunächst als ein schweres Rätsel behandelt. Wenn Gott den Menschen so furchtbar unglücklich macht, warum lässt er ihn leben? Hiob steht vor der Hand noch ganz auf dem Boden der diesseitigen Religion; ihr Schwerpunkt ist noch nicht in eine geistige Welt verlegt, deren Bürger wissen, dass keine Trübsal und Angst sie von der Liebe Gottes scheidet Röm 8 35ff. Aber Hiob wird im Folgenden nach der Liebe Gottes suchen, das ahnen wir schon jetzt. Ob וַיָּסֶךְ, Hiph. von סָכַךְ, wofür Hos 2 8 und Hi 1 10 שׂוּךְ hat, auf letztere Stelle anspielt, bleibe dahingestellt. Von der Trübsal redet v. 23, der letzte Vierzeiler **24—26** redet von der Angst. v. 24 und 25, beide mit כִּי beginnend, sind Nebenbuhler; während nun 25f. sich aufs Beste an v. 23 anschliessen, stört v. 24 den strengen Zusammenhang und hat auch sonst manches Befremdende. Wörtlich: denn vor meinem Brote kommt mein Stöhnen, und es ergiesst sich wie Wasser mein Gebrüll. Vor dem Essen, jedesmal, wenn er essen will? wozu dieser spezielle Zug? Vielleicht steht לִפְנֵי nach v. 24ᵇ im Sinne von כְּ, obwohl man dafür nur I Sam 1 16 mit einigem Schein geltend machen kann und auch dann noch der Parallelismus

lahmt, da ausgeschüttetes Wasser eigentlich nicht an Trinkwasser denken lässt. Der Satz: mein Stöhnen und Brüllen ist mir zur täglichen Speise geworden, also eine Schilderung grosser körperlicher Schmerzen, kontrastiert mit der Hervorhebung der viel mehr geistigen Unruhe und Qual, von der v. 23 25 26 sprechen, und ob sein Urheber ein Aussätziger ist, das muss man wegen שַׁאֲגֹתָי doch bezweifeln. Ausserdem hat mindestens der erste Stichos vier statt drei Hebungen. Wir halten daher v. 24 für ein Randcitat zu v. 25 f. Für יִתְּכוּ sollte das fem. stehen. v. 25f. begründen v. 23: Hiob weiss nicht aus noch ein: *Denn ein Beben bebe ich, so trifft es mich, Und wovor mir graut, das kommt mir.* Die Perfekte sind Aoriste, die aussagen, nicht was einmal geschehen ist, sondern was immerzu geschieht vgl. Ges.-Kautzsch §106k; diese beständige Angst ist charakteristisch für Hiobs verstörten Geist. Zu וַיֶּאֱתָיֵנִי mit festgehaltenem י s. Ges.-Kautzsch § 75 A I, 4; der acc. ist eigentlich ein acc. loci. Auch in v. 26 sind die Perfekte Aoriste: *Nicht hab' ich Frieden und nicht Rast Und nicht Ruhe, so kommt Ungestüm.* Das Ungestüm, mit dem Gott Hiob immer aufs Neue heimsucht, wird oft, besonders Cap. 7 1 ff., weiter geschildert, vgl. Cap. 9 17 f.: er lässt mir nicht zu, Atem zu schöpfen, Cap. 16 12 ff. לֹא wie Jes 40 24 für unser: kaum (habe ich einen Augenblick Frieden, so kommt neue Unruhe). Die unaufhörlichen Angriffe machen Hiob verwirrt und zwingen ihn zu fragen: warum lässt Gott mich denn noch leben, würde man bei einem solchen Unglück nicht besser gleich sterben? Wozu das Unglück? fragt der Dichter. Jetzt lässt er uns hören, was die Theologie seiner Zeit darüber zu sagen weiss.

Cap. 4—14. Erstes Streitgespräch.

Cap. 4. 5. Rede des Eliphas.

Eliphas spricht zuerst, weil er der älteste ist, älter als Hiobs Vater s. 15 9. Obwohl der Dichter die Charaktere und Lehren der drei Freunde nicht so scharf auseinander hält, wie man dies von einem modernen Dichter verlangen würde, so sind sie doch nach Temperament, Anschauungsweise und Beweisführung und sogar in ihrer Redeweise von einander verschieden. Eliphas tritt besonders würdig und mit einem gewissen Selbstbewusstsein auf, er kann sich auf eigene Offenbarungen stützen, behandelt übrigens den Hiob sehr milde. Sein Stichwort ist die יִרְאָה, die Gottesfurcht, und seine Auffassung von ihr sehr ähnlich derjenigen des Volksbuches. Der Gegensatz, in dem er und seine Genossen zu Hiob stehen, lässt sich kurz so ausdrücken, dass die Freunde die Ursache des Unglücks im Menschen finden, dass hingegen Hiob sie, wenigstens für seinen Fall, in Gott finden will. Für die Freunde, denen damit der Dichter die Anschauungen des Volkes und der zeitgenössischen Theologen in den Mund legt, kommt als Ursache natürlich nur die Sündhaftigkeit des Menschen in Betracht, die Gott durch das Unglück je nachdem pädagogisch beseitigen oder richterlich bestrafen will. Anfangs gehen die Freunde von der Annahme aus, dass Hiob kein eigentlicher Sünder ist, also sich läutern lassen und nach demütiger Hinwendung zu Gott herrlich wieder erhoben werden kann.

4 2–11: wie kann Hiob so verzweifelt sein, da er doch fromm ist? Die beiden ersten Vierzeiler v. 2f. und v. 4f. tadeln in schonender Weise Hiobs Mutlosigkeit und sind eng verkettet. **2 3** *Erheben wir die Rede an dich, der du mutlos bist?* נִסָּה von נָסָה, versuchen, giebt weder als Niph. noch als Pi. einen Sinn; wir haben hier dieselbe incorrecte Orthographie für נִשָּׂא (1 p.

plur. impf. Qal) wie Ps 4 7; zu נָשָׂא דָבָר vgl. Cap. 27 1. תִּלְאֶה muss nach v. 5 und Cap. 16 7 gedeutet werden, wo es mit den Begriffen bestürzt und verwüstet, entsetzt sein in Parallele steht; in der That bedeutet das Verbum auch sonst überall ermüden, mutlos von etwas abstehen. תִּלְאֶה ist also ein abgekürzter Relativsatz (mit weggelassenem אֲשֶׁר), und man hat keinen Grund, eine der vorgeschlagenen künstlichen Konstruktionen anzunehmen, z. B. die Fragepartikel mit diesem Wort zu verbinden und das נִסָּה, mit dem sie verbunden ist, von ihr abzutrennen und als Zwischensatz zu fassen. Eliphas fragt, ob man einen so ganz Verzweifelten anreden soll, und der Dichter mag bei dieser Einleitung an die Erzählung Cap. 2 13 zurückgedacht haben, wo die Freunde sieben Tage nicht sprechen mögen, weil das Leid zu gross war. *Aber zurückhalten mit Worten, wer vermag's?* עָצַר mit בְּ auch Cap. 12 15; 29 9. מִלִּין mit aramäischer Pluralendung (Ges.-Kautzsch § 87 e) 13 mal im B. Hiob (מִלִּים nur 10 mal). Früher, sagt v. 3, hat Hiob viele *zurechtgewiesen*, wenn im Unglück ihre Gottesfurcht wankend wurde, und *schlaffe*, mutlos sinkende Hände gestärkt. Ähnlich der zweite Vierzeiler **4 5**, wo v. 4 den 3. v. fortsetzt, v. 5 zu v. 2 zurückkehrt. V. 3f. nachgeahmt in Jes 35 3. יְקִימוּן mit dem feierlichen archaistischen ן, das impf., weil es immer geschah Ges.-Kautzsch § 107 e. Hiob wird hier nicht als vornehmer Emir, sondern als erfahrener Weiser gedacht; seine hier gemeinte Wirksamkeit entsprach derjenigen, die Eliphas selber Cap. 4 5 entfaltet. v. 5: *Weil es* (das fem. תָּבוֹא im neutrischen Sinn) *jetzt an dich kommt*, bist du mutlos und bestürzt. Eliphas meint, dass Hiobs Klage Cap. 3 aus einem Nachlassen seiner Standhaftigkeit entsprungen und seine Gottesfurcht ins Wanken geraten sei. Von seiner Auffassung der Religion aus hat er nicht Unrecht: die Resignation, die er fordert und die der Hiob des Volksbuchs bewährte (1 21; 2 10), lässt sich mit dem verzweifelten Warum in Cap. 3 nicht vereinigen. Aber Hiob ist nicht etwa in Gefahr, von Gott abzufallen, sondern in der Befürchtung, dass Gottes Liebe ihn aufgegeben habe. Eliphas begreift nicht, dass für Hiob ein ganz neues Problem entstanden ist (s. zu Cap. 3 23). וַתֵּלֶא ist nicht 3. p. fem., sondern 2. masc.; wie man das Wort mit: wirst du verdriesslich, übersetzen kann, verstehe ich nicht. נָגַע mit עַד anschaulich: es rührt jetzt ganz bis zu dir, der sonst vor allem Unglück gefeit schien. Der 3. Vierzeiler **6 7** bringt zuerst den Hauptgedanken und nächstliegenden Trost, der nach des Redners Meinung dem Hiob geläufig und längst eingefallen sein sollte. v. 6: *Ist nicht deine* (Gottes-) *Furcht dein Vertrauen Und die Frömmigkeit deiner Wege deine Hoffnung?* תִּקְוָתְךָ muss an den Schluss des Verses kommen, da man sonst mit dem וְ vor תֹם nichts anfangen kann; die jetzige Satzbildung wäre nur möglich, wenn ותם ד Prädikat und וְ das ו der Apodosis wäre. Das Wort יִרְאָה, abgekürzt für יִרְאַת אֱלֹהִים, ist für den Sprachgebrauch des Eliphas charakteristisch vgl. Cap. 15 4; 22 4; es ist schon ein technisches Wort, etwa wie unser *Religion*, mit dem man es gut wiedergeben könnte, und entspricht mit תֹם zusammen den Prädikaten in v. 1 1. Die Hauptsache ist in dieser *Religion* das Verhalten des Menschen. In der alten und der prophetischen Religion hat Gott die Initiative und bestimmende Führung und ist s e i n Thun die Hauptsache, in der Laienreligion der späteren Zeit hält man ähnlich wie im heutigen Christentum die

Offenbarung und das grundlegende Thun Gottes für abgeschlossen und sieht als Religion an die Aneignung der Offenbarung im Gemüt und Willen, sowie die Befolgung der irgendwie (mündlich, durch Institutionen, durch heil. Schrift) überlieferten göttlichen Lebensvorschriften. Wer sich diesen unterwirft, der hat Furcht Gottes, wer sie ausführt, dessen *Wege*, dessen Lebenswandel ist תָּם, korrekt. Gottes Thun beschränkt sich dann wesentlich darauf, dass er auf das Verhalten der Menschen, das nun das Bestimmende in der Religion geworden ist, in entsprechender Weise reagirt, allerdings nicht blos mit Belohnungen und Bestrafungen, sondern auch mit weltväterlich pädagogischen Massregeln, durch die er die Menschen im rechten Wandel zu erhalten oder dazu zurückzuführen sucht. Sein Wesen und Charakter steht also ein für alle mal dogmatisch fest: er ist gerecht; daraus folgt, dass der Fromme die Zuversicht haben kann, dass es ihm gut gehen muss, und dass er im Unglück ein Recht, ja die Pflicht hat zu hoffen. Hiob dagegen bedarf, das hat Eliphas nicht verstanden, einer neuen Offenbarung Gottes; ihm steht sein eigener Charakter fest, dagegen das Wesen Gottes ist ihm dunkel geworden. Eliphas glaubt v. 7 die Erfahrung für sich anrufen zu dürfen: ***Besinne dich doch, wer ist der Reine, der umgekommen ist***, der, wenn er wirklich unschuldig war, völlig zu Grunde gegangen wäre? zeitweilig kann er ja gelitten haben. Ganz arglos hält er das ohne Weiteres für einen unbestreitbaren Erfahrungssatz, was nur eine Konsequenz seiner Anschauung ist; er hat die völlig Untergegangenen einfach immer für schuldig angesehen, behielt also immer Recht (vgl. Act 28 4). Hiob bestreitet diesen optimistischen Satz, den die Freunde der Erfahrung zu entlehnen glauben, in Wahrheit aber ihr aufoctroieren, später ganz energisch als der Erfahrung zuwiderlaufend. Die beiden folgenden Vierzeiler v. 8 9 und v. 10 11 sind so holprig gebaut und der Inhalt entspricht so wenig dem Aufwand an pathetischen Worten, dass man sie gern missen möchte; Merx und Siegfried streichen v. 10 11. **8 9** ***Wie ich gesehen habe: die Unheil pflügen Und Mühsal säen, ernten es***, ein ganz unsymmetrisches Distichon mit einem prosaischen Eingang. Bickell will כַּאֲשֶׁר in בְּאָשָׁם, in Schuld, gestraft, verwandeln, doch ist dieser Ausdruck keine gute Parallele zu dem Bilde: ernten, auch für den Zusammenhang zu schwach, באשם ist für Eliphas auch Hiob, obwohl keiner, der Unheil sät und erntet. Für die 1. pers. in רָאִיתִי sollte man nach v. 7 eher die zweite erwartet haben: du selbst hast es gesehen. Das Bild v. 8 findet sich auch Hos 9 7; 10 13; Prv 22 8 vgl. noch Hiob 15 35, woher, wenn dies Tetrastich unecht ist, אָוֶן und עָמָל stammen werden. v. 9 sagt, dass Gottes Zorneshauch solche Bösewichter vertilge, wie etwa der Samum die Ernte. Was diese Sätze im Zusammenhang sagen wollen, ist unklar. Sollen sie eine Lehre, ein Trost oder eine Warnung für Hiob sein? Sollen sie vielleicht spitzfindigerweise Hiob damit trösten, dass die richtigen Gottlosen einen plötzlichen gewaltsamen Tod haben, Hiob sich also von diesen unterscheide? Der andere Vierzeiler **10 11** charakterisiert die Bösewichter durch das Bild vom Löwen als gewaltthätige Menschen, was dann einen sehr deutlichen Gegensatz zu dem frommen Hiob und eine billige Tröstung ergiebt. Das Bild scheint dem Vf. sehr grossartig vorgekommen zu sein, daher sein emphatischer Stil, der v. 10a, statt in Verben zu sprechen,

wuchtige Substantive schleudert: *Das Gebrüll des Löwen und der Donner des Brüllens — Da sind die Zähne des Junglöwen ausgebrochen*, für: eben brüllte noch der Löwe, da u. s. w. (נְתַע ist aramäisch für hebr. נָתַץ). Drei Wörter für *Löwe*, aber der Vf. weiss noch mehr, die beiden übrigen kommen also noch in v. 11: *Der Leu kommt um aus Mangel an Beute, Und die Jungen der Löwin zerstreuen sich.* Umkommen aus Mangel an Beute — das passt prächtig zum Zusammenhang! Budde nennt diesen beziehungslosen hohlen Schwulst eine behagliche Durchführung des Lieblingsthemas; wenn das „Thema" nur am Ort wäre! Da die Leser von der Sitte, ihren Büchern eigene oder entlehnte Zusätze hinzuzufügen, gerade im B. Hiob reichlichen Gebrauch gemacht haben, so darf man unseren Dichter von v. 8–11 getrost entlasten. In dem sehr interessanten Abschnitt

12–21 teilt nun Eliphas eine ihm gewordene Offenbarung mit und will darin Hiob eine Lehre geben, die dieser noch nicht kennt oder nicht genügend beachtet hat, dass nämlich der Mensch vor Gott nicht rein ist und also sich in Weisheit der Behandlung, die Gott beliebt, unterwerfen sollte. Die ersten drei Vierzeiler v. 12–16 berichten von einem visionären Traum, den er, der hochbetagte Greis, als solcher der jenseitigen Welt näher stehend, einst gehabt hat. Gewiss hat der Dichter diesen Zug nicht aus der Luft gegriffen, es muss zu seiner Zeit noch Leute gegeben haben, die sich zur Bekräftigung ihrer Ansichten auf selbsterlebte Offenbarungen beriefen, und in nachexilischen Schriften ist öfter davon die Rede (z. B. Neh 6 10ff.; Sach 13 2ff.) **12 13** *Aber zu mir stahl sich ein Wort, Und es empfing mein Ohr ein Flüstern von ihm her.* דָּבָר ist hier, wie oft bei den Späteren das דְּבַר יַהְוֶה (z. B. 1 Reg 13 1 2 17; 20 35), mehr als unser blosses Wort, es ist die Offenbarung mit ihrem Apparat, dem höheren inspicierenden Wesen, daher das שֶׁמֶץ מֶנְהוּ (zu מֶנְהוּ s. Ges.-Kautzsch § 103 2ᵇ), ein Flüstern, geisterhafte Laute von dem redenden Geist her. Wie ein Dieb in der Nacht *stahl es sich* zu Eliphas, heimlich, unerwartet: eine prächtige Beschreibung, charakteristisch für unseren Dichter, der sich die Gelegenheit zu Schilderungen nicht gern entgehen lässt. v. 13 beschreibt im Anschluss daran den Zustand des Sehers, jedoch mit einer Andeutung, dass Eliphas etwas erlebt hat, was auch sonst vorkommt, dass es also keine subjektive Illusion war: *In Gedanken* (שְׂעִפִּים vgl. Cap. 20 2 und שַׂרְעַפִּים Ps 94 19 Gedanken und Vorstellungen, die durch stärkere Eindrücke oder Empfindungen erregt sind) *aus Nachtgesichten*: die Vision erzeugt die Ekstase, in der sich die Gedanken und Vorstellungsbilder schneller und stärker hervordrängen (LXX weniger gut בְּח statt מֵח). *Wenn Tiefschlaf auf Menschen fällt.* בִּנְפֹל setzt das מִן auf andere Weise fort: in Folge eines Tiefschlafs, der die Menschen zur Aufnahme der Vision fähig macht. Falsch Budde: als Tiefschlaf auf den Menschen lag. תַּרְדֵּמָה immer mit נָפַל, Jes 29 10 mit נָסַךְ verbunden, ist die von Gott (nach der witzigen Stelle Prv 19 15 auch von der Faulheit) hervorgerufene Hypnose, die den Menschen für äussere Eindrücke und Eingriffe (Gen 2 21; 1 Sam 26 12) unempfindlich, oft aber für innere Beeinflussung erst recht empfänglich macht; sie spielt in allen Religionen (und in der Mantik) eine grosse Rolle und wird darum von Eliphas als bekannt vorausgesetzt und ge-

wissermassen zur Beglaubigung seiner Offenbarung verwandt. Das zweite Tetrastich **14 15** beschreibt zunächst die Wirkung des Vorfalls auf den Seher. Beben und Zittern trifft ihn (קְרָאַנִי statt des zu erwartenden קְרָנִי von קָרָה) und lässt beben die Menge (רֹב poetisch anschaulich für כֹּל, alle) seiner Gebeine, erschüttert ihn durch und durch. Wie das mit dem Tiefschlaf sich vereinigen lässt, weiss ich nicht; in Gen 15 12 ist der Schrecken keine Folge des Schlafes, sondern ein Omen. v. 15 giebt nun die Ursache der Erschütterung an: *Ein Geist geht an mir vorüber.* רוּחַ ist, weil masc., nicht der Wind, sondern ein Geist vgl. I Reg 22 21; ein Wind würde auch nicht zu dieser Erscheinung passen, noch weniger ein Sturmwind, wie MERX in v. 15ᵇ שׂערה verstehen will, das vielmehr mit LXX als Haar aufzufassen ist: *Es sträubte sich das Haar meines Leibes*, es ging ihm ein Schauer über den ganzen Leib. Das Pi. תְּסַמֵּר ist blosse Verstärkung des Ps 119 120 gebrauchten Qal. Der dritte Vierzeiler **16** beschreibt die Erscheinung näher, ist aber im ersten Stichos verkürzt: *Es steht* . . . . Ist diese Verkürzung unabsichtlich, eine blosse Textcorruption, oder absichtlich, ein vom Dichter gewähltes Mittel, um das Unheimliche zu erhöhen? Das Letztere wäre ungewöhnlich, aber am Ende doch in einer nicht für den Gesang bestimmten Dichtung ebenso gut möglich, wie in einem Shakespeareschen Monolog. Jedenfalls hat man nicht das Bedürfnis, etwas hinzuzusetzen, noch weniger das, den folgenden Text zu ändern: *Und nicht erkenne ich sein Aussehen; Ein Gebild ist vor meinen Augen, Eine hauchende Stimme höre ich.* Die LXX, der es nicht einleuchten will, dass ein Geist sichtbar sei, künstelt folgende Übersetzung heraus: ich sah (אֶרְאֶה), und es war kein Gebild vor meinen Augen (לֹא נֶגֶד aus לנגד), wozu wird da das Sehen erwähnt und was bedeutet: ich erkannte es nicht? Eliphas sieht die Erscheinung etwa so, wie Hesekiel die Gottheit (1 26): er sieht etwas wie eine Gestalt, aber er sieht es nicht deutlich. דְּמָמָה וָקוֹל, Hauchen und Stimme, ist eine Art Hendiadyoin, eine geisterhaft hauchende Stimme. Der Geist, einer feineren Materie angehörend, kann sich den gröberen Sinnen, dem Auge und Ohr des Menschen nur mit Mühe anpassen. Die folgenden drei Vierzeiler geben nun die Offenbarung, die dem Hiob eine Lehre sein soll. **17 18** Ist ein Mensch gerecht vor Gott, vor seinem Schöpfer? Wegen des Ausdrucks *sein Schöpfer* könnte man geneigt sein, מִן komparativisch zu fassen: gerechter als der, der ihn schuf, und vielleicht ist es vom Vf. der Elihureden so verstanden Cap. 32 2. Aber Eliphas hatte keinen Grund anzunehmen, dass Hiob sich für gerechter halte als Gott, und v. 18, wo vom Urteil Gottes über die Engel die Rede ist, spricht für die Fassung: von Eloah, d. h. seinem Urteil, aus; עֹשֵׂהוּ motiviert nur, dass Gott sein Geschöpf genau kennt. v. 18: *Siehe, in seine Diener setzt er kein* (unbedingtes) *Vertrauen Und seinen Engeln legt er Irrtum bei* (תהלה ἅπ. λεγ.); auch mit den Dienern sind die Engel gemeint vgl. Cap. 15 15. Dass die Engel, die ja viele Gestalten des Dämonismus in sich aufnahmen, Grössen also, die fühlbar von Jahwe verschieden sind, wegen dieser ihrer Herkunft eine gewisse Selbständigkeit behaupteten und darum unter gewissen Umständen dem göttlichen Gericht verfielen (vgl. hierzu Jes 24 21), ist ganz natürlich, und die offenbar dem Dichter vorschwebende Meinung, dass alle Engel sich verfehlen,

befriedigender als die Vorstellung der späteren Zeit von nur guten und nur bösen Engeln. An der Engelwelt befriedigten die nachexilischen Juden zum Teil den spät erwachenden mythologischen Trieb. **19—21** muss mit 7 Stichen für zwei Vierzeiler aufkommen, der Text ist aber in v. 19[b] und 20 schwerlich in Ordnung. אַף, und gar! wie viel mehr! vgl. Cap. 15 15f.; 25 5f. Die Menschen sind *Bewohner von Lehmhäusern*, weil ihr Körper, das Haus ihrer Seele, aus Thon gebildet ist nach Gen 2 7. *Deren Fundament im Staube ist*; das Suff. bezieht sich doch wohl auf בָּתֵּי: der menschliche Leib ist, weil aus Thon gemacht, auf dem Staube, auf dem groben und gemeinen Stoff der Sinnenwelt, aufgebaut, also an dessen Eigenschaften gebunden. Die Schlussfolgerung lautet: wenn schon die Wesen der edleren, feineren Materie, der רוּחַ, vor Gottes Urteil nicht vollkommen sind, wie viel weniger werden es die Wesen sein, die der unteren, gemeineren, viel unvollkommeneren Sphäre angehören. Dieser Satz, seit den Kämpfen der Kirche mit den Gnostikern in Misscredit gekommen und durch die Lehre verdrängt, dass der Sündenfall den Verlust der ursprünglichen Vollkommenheit herbeigeführt habe, beherrscht nicht blos die ausserbiblischen Religionen, sondern auch das A. T. und die Theologie eines Paulus. Der Geist des Eliphas kennt jedenfalls die Theorie vom Sündenfall nicht. v. 19[b] ist sonderbar: die sie (wer?) zermalmen vor der Motte. Die Lesung der LXX: יְדַכְּאֵם, die er zermalmt, hilft nicht viel. Wegen v. 20[a] ist zunächst יְדֻכְּאוּ, die zermalmt werden, zu lesen. Das schliessende ם scheint Rest einer Phrase zu sein, wie deren sogar zwei in v. 20 stehen. Dass die Thonhäuser *vor* oder, nach anderen, *auf die Weise* der Motte zermalmt werden, ist auch ein wunderlicher Ausdruck. Man kann wohl hyperbolisch sagen, der Mensch sterbe vor, d. h. früher als die Motte (vgl. Jes 51 6), aber nicht gut, er wird vor ihr zermalmt, weil das jeder in dem Sinne von: leichter als sie, verstehen würde. Wahrscheinlich ist לִפְנֵי עָשׁ mit einem dazu passenden Verbum, etwa יָמוּתוּ, ausgelassen und dann später an verkehrter Stelle nachgetragen worden. In v. 20 fällt auf, dass מִבְּלִי מֵשִׂים vor, statt nach dem Verbum steht, ausserdem verträgt es sich nicht gut mit לָנֶצַח als Zusatz zu ein und demselben Verb. Ich nehme daher an, dass das ם von ידכאום noch auf die ursprüngliche Verbindung mit den beiden ersten Wörtern von v. 20 hinweist und demnach das zweite Distichon lautete: *Die hinsterben vor der Motte, Die zermalmt werden vom Morgen zum Abend*, d. h. in kürzester Frist. Der zweite Vierzeiler beginnt dann mit יֻכַּתּוּ (für יוּכַּתּוּ s. Ges.-Kautzsch § 67 A. 8): *Die zerschlagen werden, ohne dass es einer beachtet* (מֵשִׂים mit weggelassenem לֵב wie oft), *Die auf ewig untergehen*: der zweite Stichos ist allerdings reichlich kurz. Hier wird also die Unvollkommenheit der Menschen gefolgert aus ihrem kläglichen Lose: Wesen, die so rasch und auf ewig untergehen (die nicht etwa nach dem Tode weiterleben) und um deren Geschick, weil sie so unbedeutend sind, sich niemand kümmert, können nicht den Anspruch erheben, vor Gott vollkommen zu sein und ihm gegenüber ein Recht zu haben. Es scheint sich in diesen Worten der Eindruck zu reflektieren, den die massenhaften Völkermorde in den Weltkriegen der letzten Jahrhunderte in den Gemütern der zertretenen Israeliten hinterlassen hatten; das מבלי משים ist nicht ohne ergreifende Wirkung. Der

gewöhnliche Fromme hat nun aus solchen Beobachtungen den Schluss gezogen, dass die Menschen, deren Geschick für Gott so wenig Wert hat, auch sittlich nicht viel vor ihm gelten können, und das um so eher, als die Grösse Gottes für das Begriffsvermögen der Israeliten, die aus einem verhältnismässigen Stillleben unter die Völkerwogen jener Zeit geworfen wurden, ins Unfassbare emporwuchs. Unter solchen Umständen entsteht eine Art Fanatismus für die Hervorhebung der alleinigen Grösse Gottes und der Wertlosigkeit der Menschen, der dem Grosskönigtum Gottes einen despotischen Anstrich giebt und unbedingte Unterwürfigkeit als die höchste Weisheit des Menschen ansieht. So schliesst das letzte Distichon v. 21 die Rede des Geistes ab mit einer indirekten Mahnung zu dieser Weisheit: *Nicht so? ist zerrissen ihr Zeltseil in ihnen, Sterben sie, doch nicht in Weisheit.* Der Wortlaut von v. 21ª ist etwas zweifelhaft. יִתְרָ, wofür andere יְתֵד schreiben wollen, bedeutet Jdc 16 7 Strick, wird also für מֵיתָר, Zeltstrick, stehen können; etwas überflüssig und kakophonisch klingt aber dahinter das בָּם; natürlicher wäre יִתְר מֵהֶם (vgl. die Pesch.). Übrigens bezeichnet der Zeltstrick gewiss nicht konkret die Seele, sondern allgemeiner den Lebensfaden. Die Vergleichung des Sterbens mit dem Abbrechen des Zeltes ist nach v. 19 verständlich genug vgl. Jes 38 12. Die LXX hat merkwürdiger Weise für v. 21ª einen Satz aus Jes 40 24: נָשַׁף בָּהֶם וַיִּבָשׁוּ, der entweder Lückenbüsser für einen unleserlichen Text ist oder als Randcitat in den Text geraten, da er mit unseren Konsonanten nicht übereinstimmt. An diese Offenbarung knüpft Eliphas zuerst

Cap. 5 1–6 einige Worte über Weisheit und Thorheit. **1** halte ich mit Siegfried für unecht: *Rufe doch, ist einer, der dir antwortet? Und zu wem von den Heiligen willst du dich wenden?* Wie sollte Eliphas auf den Gedanken kommen, dass Hiob die *Heiligen* d. h. die Engel (Cap. 15 15) anzurufen sich versucht fühle? das Gebet an sich rät er ja nicht ab (v. 8). Der Satz ist sonst interessant genug; es scheint, dass man in späterer Zeit sich wohl einmal fragte, ob man nicht die Engel, die *heilig* sind, weil sie sich in der Nähe Gottes aufhalten, um ihre Intercession angehen könnte; der Vorstellung eines Elihu von den fürbittenden Engeln Cap. 33 23 lag dieser Gedanke nahe genug. Aber der Autor dieses Randcitats, das natürlich neben Cap. 4 18 an den Rand gehört, ist strenger Monotheist. Merkwürdig, dass dann später bei den indogermanischen Christen die Anrufung der Heiligen im weitesten Sinne dieses Wortes sich wieder einstellt. **2 3** schliesst sich unmittelbar an Cap. 4 21 an: *Denn den Thoren mordet Unmut, Und den Einfältigen mordet Ereiferung.* Eigentlich: was den Thoren anlangt; אֱוִיל bedeutet im Zusammenhang den gottlosen Thoren. פֹּתֶה, der Offenstehende, nämlich für die Verlockung (hier des Affekts). Auf כַּעַשׂ (כעס) greift später Hiob Cap. 6 2 zurück. Man muss ein gottloser Thor sein, meint Eliphas in Übereinstimmung mit dem Hiob des Volksbuches Cap. 2 10, wenn man im Unglück, statt im Gefühl seiner Wertlosigkeit sich weise Gott zu unterwerfen, sich zur Empörung gegen Gott hinreissen lässt und damit das sofortige Ende heraufbeschwört, wie Hiobs Weib ihm anriet (Cap. 2 9). Er führt ein Beispiel an aus seiner Erfahrung v. 3: *Ich selbst sah einen Thoren* ... Wurzel schlagen? warum das? man sollte das Gegenteil erwarten

oder etwa ein Wort des Sinnes: sich gegen Gott ereifern. Am leichtesten hilft man dem Anstoss ab mit Hoffmann's Vorschlag: מְשֹׁרָשׁ, *entwurzelt werden* vgl. Cap. 31 8. Ganz unverständlich ist v. 3b וָאֶקּוֹב, da verfluchte ich plötzlich: warum plötzlich? und wie kann sich Eliph. einmischen und noch dazu seinen Fluch, dessen Erfolg man zwischen den Zeilen lesen muss, als Bestätigung einer allgemeinen Wahrheit hinstellen? Zu lesen ist nach der LXX וַיִּרְקַב (der aram. Abschreiber hatte wie so oft א und י verwechselt): *Und morsch ward seine Wohnstatt plötzlich*, brach mit ihm zusammen; er wurde ganz unglücklich, während er bei rechter Unterwerfung hätte hoffen dürfen. **4 5** weitere Ausführung zu v. 3. Nach dem Satz, dass die Sünden der Väter an den Kindern heimgesucht werden, sind des Thoren Kinder fern vom Heil und *werden zermalmt ohne Retter*. Bickell streicht mit Recht בַשַּׁעַר, im Thor, denn wenn die Kinder im Gericht (vgl. 31 21) vergewaltigt würden, so wäre das eine Anklage schlechter Justizpflege, aber kein Beweis für göttliche Ahndung des Unmuts des Thoren. v. 5a, der im massor. Text lauten würde: er, dessen Ernte u. s. w., ist nach LXX zu verbessern in אֲשֶׁר קָצְרוּ: *Was sie geerntet haben, isst der Hungrige*, es wird herrenlos jedermanns Beute, wer hungrig ist, greift zu. Schlimmer noch steht es mit v. 5b; Delitzsch, Dillmann u. a. übersetzen: und bis aus Dornen nimmt er es, wobei אֶל ausnahmsweise den Sinn: bis, sogar, haben soll. Und dann kommt, obwohl die Stichenzahl voll wäre, noch ein weiterer Satz, wo das צַמִּים selbst von den „konservativsten" Exegeten nach den alten Übersetzern in צְמֵאִים = צְמֵאִים, Durstige verwandelt wird, nur dass dieser plur. weder zu dem sing. שָׁאַף, noch zu רָעֵב passt und dass der Durstige statt nach einem Getränk nach *ihrem Vermögen schnappen* muss. Der *Durstige* ist uns wegen des Hungrigen willkommen, aber nur im sing., und *schnappen* sollte er nicht: man würde einem Durstenden verzeihen, wenn er auch bei einem „Weisen" den Durst ohne Erlaubnis löschte; endlich sollte ein Getränk statt des Vermögens genannt sein. Bickell's מַחֲלָם, nach ihrem Essig (Ruth 2 14) ist zu speciell, auch haben die Söhne des Thoren schwerlich noch Schnitter im Dienst, und der Diebstahl von etwas Essig wäre nicht so sehr tragisch. Ich nehme an, dass ursprüngliches שָׁאַב, schöpfen, wegen der vermeintlichen *Schlinge* in שָׁאַף verwandelt wurde, und lese: וְשָׁאַב צָמֵא מִגַּלָּם *Und wer Durst hat, schöpft aus ihrem Brunnen*, der jetzt ebenfalls herrenloses Gut ist, nicht mehr, wie vordem, verriegelt und versiegelt (Cnt 4 12; Gen 29 2ff.). Jedermann bedient sich, sagt v. 5, nach Belieben der Vorräte in der Scheune und des Brunnens, da die Besitzer „zermalmt" sind. Offenbar bilden v. 5a und das ursprüngliche Distichon, also ist v. 5b ein fremder Zusatz oder eine unglückliche Variante, um so mehr, als das Dorngehege wohl mit dem vermorschten Wohnsitz verschwunden und auch kein Grund einzusehen ist, warum der Hungrige nicht bequemer durch die Pforte des herrenlosen Gehöftes hineingehen sollte. **6 7** sind durch כִּי eng an das Vorhergehende angeschlossen: *Denn nicht geht hervor aus dem Staube Unheil, Und aus dem Boden sprosst nicht Mühsal.* Warum wird dies in Abrede gestellt? Hiob hat es jedenfalls nicht behauptet, eher Eliphas, wenn er sagt, dass der Mensch deshalb nicht rein sein könne, weil sein Dasein im Staube sein Fundament habe Cap. 4 19ff.

Sollte nun Eliphas seine eigene Offenbarung verleugnen wollen? Oder will er dem Missverständnis vorbeugen, dass der Mensch wegen seiner Staub-Natur für seine Sünde und sein Elend nicht verantwortlich sei? Das wäre jedenfalls so unglücklich ausgedrückt wie nur möglich; es hätte gesagt werden müssen: mag der Mensch sich wegen seiner Herkunft aus dem Staube von אָוֶן und עָמָל nicht frei halten können, so kann er sich doch durch Weisheit vor einem plötzlichen Ende bewahren. Im Einklang mit der Offenbarung Cap. 4 19 ff. stände v. 6, wenn man ihn als Frage fasst: denn geht nicht das Unheil aus dem Staube hervor? Aber es ist sehr unwahrscheinlich, dass dies gemeint sei, besonders der Ausdruck מֵאֲדָמָה scheint dagegen zu sprechen. In v. 7ᵃ kann das יולד mit den Punktatoren als perf. Pual oder mit Ktib als impf. Niph. (יִוָּלֵד) oder Hoph. (יוּלַד) oder part. Qal (יוֹלֵד) oder impf. Hiph. (יוֹלִד) verstanden werden. Was für ein Passiv man nimmt, so ist כִּי mit sondern wiederzugeben: sondern der Mensch ist (oder wird) zum Unheil geboren. Das wäre im Widerspruch mit v. 6: wird der aus עָפָר gebildete Mensch zu עָמָל geboren, so entspringt offenbar עמל aus עפר. Also wird man mit Böttcher יוֹלִד oder poetisch יוֹלֵד lesen müssen: *sondern der Mensch erzeugt* (selbst) *das Elend*; לְעָמָל ist dann in aramäischer Weise für den acc. gesetzt. Demnach wieder ein Widerspruch zu Cap. 4 19 ff., der nur durch allerlei hinzugedachte Klauseln behoben werden könnte. Mit Recht haben Wellhausen, Siegfried, Beer beide Verse gestrichen; sie mögen ein Randcitat sein wie Cap. 4 8–11; 5 1. Rätselhaft ist noch der emphatische Schlusssatz v. 7ᵇ: *Und die Söhne der Flamme fliegen hoch* (עוּף für לָעוּף). Man hat die בְּנֵי רֶשֶׁף als Raubvögel gedeutet (ganz willkürlich) oder als Dämonen, als Engel, als Söhne des Helios, als Funken, Blitze oder brennende Pfeile oder als Zornerglühte (Mc 3 17), aber was will der Satz besagen? Etwa dass der Mensch mit derselben Regelmässigkeit sündigen und darauf leiden muss, mit der die Funken emporsteigen? oder mit demselben Leichtsinn, mit dem ein Phaethon sich unglücklich machte? Oder soll gesagt werden, dass, wenn das Feuer des Unrechts (Cap. 31 12) einmal entfacht wird, die Flammen hoch fliegen, ein grosses Schadenfeuer entsteht? oder dass die Menschen zwar sich selbst unglücklich machen, die Engel hingegen hochfliegen und darüber erhaben sind? oder dass der Mensch an sich nicht zum Elend verdammt wäre, dass aber Zornerglühte hoch hinaus wollen, sich gegen Gott ereifern und dadurch sich selber das Elend erzeugen? Da wir den Zusammenhang nicht kennen, dem der Vierzeiler angehören mag, so kommen wir nicht zu einem sicheren Ergebnis. An v. 2–5 schliesst sich

8–27 die Mahnung, die Zucht Gottes willig hinzunehmen, weil dann Gott wieder gnädig sein werde. **8 9** *Aber ich würde nach Gott fragen*, statt wie ein Thor gegen ihn zu eifern, *Und der Gottheit anheimstellen meine Sache*, wie es der Hiob des Volksbuches Cap. 1 21; 2 10 thut. דִּבְרָה kommt nur hier vor, es bedeutet im Munde des Eliphas schwerlich Rechtssache, sondern allgemeiner: mein Fall, meine Angelegenheit. Dieser Rat wird v. 9 mit Gottes überlegener Wundermacht motiviert, deren Unerforschlichkeit dem Menschen Unterwerfung abnötigt, dem Hiob aber wohl auch Hoffnung auf Wiederherstellung einflössen soll. **10** ist ein schöner Vers, der aber nicht in den

Zusammenhang gehört und sich schon durch den Artikel in הַנֹּתֵן ein wenig als fremd verrät, mehr aber dadurch, dass der Gedanke, Gott lässt regnen, nichts mit der Beweisführung zu thun hat, vielmehr die Verbindung von v. 8 9 mit **11 12** unterbricht. *Um Niedrige hoch anzusetzen Und dass* (der inf. durch das verb. fin. fortgesetzt) *Trauernde* (eigentlich: Schmutzige, in schmutzigen Trauerkleidern Einhergehende) *sich erheben* (wie eine Felsenburg) *zum Heil* (acc. loci). Offenbar erreicht Gott den hier genannten Erfolg nicht durch den Regen v. 10, sondern durch das unerforschliche Walten von v. 9. Dieser Vers ist noch reine Tröstung, v. 12 aber schon, wie es scheint, eine hypothetische Warnung: *Der aber die Pläne der Listigen zerbricht, dass ihre Hände nichts von Bestand herrorbringen.* Die List ist das Zerrbild der rechten Weisheit, die Listigen das weltliche Widerspiel der gottergebenen Weisen. תּוּשִׁיָּה bezeichnet hier das Wesenhafte wie Cap. 6 13, dann auch das Vernünftige z. B. Cap. 26 3. תֻּעֲשֶׂנָה defekt geschrieben, ohne י. Man würde keine Lücke spüren, wenn v. 12—15 fehlte, doch mag Cap. 15 5 für die Echtheit sprechen. **13 14**: *Der da fängt die Klugen in . . .* ihrer List? עָרְמָם ist auffällig, weil עָרְמָתָם zu erwarten wäre und das Wort עָרוּם eben vorhergeht; בְּעָרְמָה nach LXX und I Kor 3 19 würde das Missverständnis zur Folge haben, dass Gott die Klugen mit List fängt; vielleicht schrieb der Dichter בְּאָרְבָּם, in ihrer Hinterlist. *Dass der Ratschlag der Verschlagenen sich übereilt* und so zu Schanden wird. Gegenüber Gottes überlegener Weltleitung kommt die geschickteste Berechnung zu kurz, er bleibt der Meister im Spiel. Weil sie sich mit eigener Klugheit helfen wollen, wird ihnen, sagt v. 14, selbst das Klare dunkel, verlieren sie die richtige Beurteilung der Dinge, die man nur durch die wahre Philosophie, die Furcht Gottes, erwirbt, und tasten sich wie Blinde durchs Leben. Schöne und feine Gedanken, aber doch ein wenig Abschweifung. Wahrscheinlich haben die Frommen vom Schlage eines Eliphas zur Zeit des Dichters mit Vorliebe gegen die Weltweisen polemisiert, die sich selber helfen zu können vermeinten und die fromme Einfalt verlachten s. zu Cap. 15 5. **15 16** Der erste Stichos v. 15a kann nicht richtig sein. מֵחֶרֶב und מִפִּיהֶם stehen sich gegenseitig im Wege, dagegen fehlt ein Objekt, das dem אֶבְיוֹן in v. 15b entspräche. Fehlerhaft ist mindestens das Suff. in פִּיהֶם, weil es sich in der Ausführung v. 12—15, wenn sie hierher gehört, nicht um den Gegensatz von Unterdrückern und Unterdrückten, sondern nur um den von Eigenklugheit und Demut handeln kann; aus demselben Grunde ist auch וְיֹשַׁע zu lesen: aber er wird retten. LXX hat מפיהם überhaupt nicht; Siegfried setzt dem Sinn nach unzweifelhaft richtig dafür עָנִי ein (Budde sehr unglücklich מִפִּיהֶם יָתֹם, Hiob ist keine Waise). Das Schwert, die Hand des Starken sind zunächst noch allgemein gehaltene Bilder des Verderbens, von dem Gott die Unglücklichen rettet, während die Klugen sich selber zu Fall bringen. In Folge dessen, sagt v. 16, hat der Niedrige Hoffnung, wie Eliphas dem Hiob wünscht vgl. Cap. 4 6, aber Ruchlosigkeit, vor der er warnt, schliesst ihren Mund und hütet sich vor Zornesergüssen gegen die unerforschliche Weltregierung Gottes. עֹלָתָה, mit doppelter Femininendung, während die Nachahmung Ps 107 42 nur die einfache hat, geht auf den Unmut des Thoren v. 2 ff. **17 18** greift auf den Anfang v. 8 zurück; das הִנֵּה in LXX

fehlend, ist aus demselben Grunde von jüngerer Hand zugesetzt wie in Cap. 3 7. *Heil dem Menschen, den Eloah rügt, Und des Allmächtigen Zucht verschmähe nicht!* Damit erhalten wir die Erklärung des Unglücks des Frommen, die Eliphas geben kann. Die Ursache des Unglücks ist nicht in irgend einer unbegreiflichen Eigenschaft oder Laune Gottes, nach der Hiobs eiferndes Warum fragt, sondern in der Mangelhaftigkeit des Menschen, auch des Frommen, zu suchen, und sein göttlicher Zweck ist pädagogischer Natur: das Leiden soll den Frommen (*den Jahwe liebt, den züchtigt er* Prv 3 11 f.) auf seine Fehler aufmerksam machen, ihn züchtigen, wie der Vater den Sohn durch Schläge züchtigt, um ihn zu bessern. Weitläufig wiederholt und als etwas Neues vorgetragen von Elihu Cap. 33 17 ff. שַׁדַּי für אֵל שַׁדַּי, öfter mit שָׁדַד, vergewaltigen, kombiniert, z. B. Jes 13 6, aber doch wohl zunächst mit שֵׁד, Dämon, verwandt, wird von LXX mit παντοκράτωρ wiedergegeben und dürfte ähnlich von unserem Dichter gemeint sein, der es oft für seine Edomiter und Araber gebraucht und damit vielleicht Gen 17 1 angeregt hat. Glücklich der, der sich durch Leiden bessern lässt, denn v. 18 Gott heilt die geschlagenen Wunden wieder. יָדָו defekt. für יָדָיו; das letzte Wort sollte א für י haben. Eliphas denkt über die Wiederherstellung optimistisch wie das Volk, das Hosea Cap. 6 1 reden lässt. Dem entspricht die weitere Schilderung **19 20**: *Aus* (l. מִשֵּׁשׁ mit LXX) *sechs* . . ., *in sieben*, in allen möglichen Drangsalen u. s. w.; solche Zahlen sind häufig im AT wie in unserer Volkssprache, man muss dann die angeführten Beispiele nicht nachzählen. Genannt werden v. 20 zunächst die Hungersnot und der Krieg. *Er hat dich losgekauft*, du bist ein für alle mal eximiert. **21—23** werden noch vier Kalamitäten genannt: *Vor der Geissel der Zunge* (l. מִשּׁוֹט nach LXX) *bist du geborgen*, dies Unglück nimmt sich, obgleich im AT oft genug über Verläumdung und ihre bösen Folgen geklagt wird, etwas fremdartig unter den übrigen aus, man sollte für לשון eher ein Wort für Seuche z. B. רֶשֶׁף erwarten; Hes 5 17; 14 21 ff. werden als die schlimmsten Plagen genannt: Hungersnot, wilde Tiere, Pest, Schwert. *Und fürchtest dich nicht vor Verwüstung* (שׁוֹד inkorrekt mit ו), *wann sie hereinbricht*, etwa vor einer solchen, wie sie nach Cap. 2 Sturm und Blitz oder wie sie ein Erdbeben herbeiführt; der Ausdruck ist ein wenig unbestimmt. v. 22 besteht aus lauter Varianten und Wiederholungen von v. 20, 21, 23 und ist zu entfernen: שֹׁד geht eben vorher, כָּפָן ist nur das aramäische Wort für רָעָב v. 20 (die Lesung der LXX: שֹׁדֵד und כֹּפֵר, aramäisch, kommt nicht ernstlich in Betracht), die wilden Tiere kommen v. 23 wieder, אַל־תִּירָא war v. 21 fast ebenso da. Dass v. 22[b] und v. 23[a] in der ursprünglichen LXX fehlt, beruht wohl nur auf einem Abschreibefehler. v. 23 Das כִּי am Anfang ist wohl durch v. 22 hervorgerufen. *Mit den Steinen des Feldes* (?Ackers?) *ist dein Bund*, stehst du im Bunde vgl. Hos 2 20. Dass der Dichter zweimal שָׂדֶה geschrieben hat, ist zu bezweifeln, das erste mal v. 23[a] passt es am Schlechtesten, אֲדָמָה wäre hier besser. Es wird dem Hiob gehen wie in der bekannten Sage: vom Acker, den sein Pflug berührte, schwand das Gestein, als obs der Wind entführte. Nach Raschi (s. Delitzsch) soll für אַבְנֵי eine ältere Lesart אֲדֹנֵי, Herren des Feldes, Satyrn u. dgl., existiert haben. *Und das Wild des Feldes ist dir befreundet*, Löwen, Bären u. s. w. zerreissen deine

Hirten und Herden nicht. **24 25** sind die positive Ergänzung zum Vorhergehenden. Dass beide Verse mit וְיָדַעְתָּ beginnen, ist nicht grade schön und wohl auch nicht ursprünglich. *Erfahren wirst du, dass wohlbehalten dein Zelt ist.* Zelt poetisch für Haus und Hof. שָׁלוֹם ist acc. Im zweiten Stichos behandeln die Punktatoren das erste Wort als perf. cons.: *Du wirst mustern deinen Wohnsitz und nichts vermissen*, während LXX ausspricht: וּפְקֻדַּת: die Habe deines Wohnsitzes — da vermissest du nichts; ersteres ist anschaulicher und passt vielleicht besser zu dem Idyll, das Eliphas malt. v. 25 verheisst dann noch, dass Hiob sehen soll, wie seine Sprösslinge so zahlreich sind wie das Kraut der Erde, ohne sich darum zu kümmern, dass seine Kinder alle tot sind und er selber unheilbar krank. Schwerlich hat der Dichter dabei an Cap. 42 7ff. gedacht; eher liegt eine leise Ironie darin, dass Eliphas seine Doktrin zum Trotz der Wirklichkeit so harmlos ausspinnt und dann zum Schluss (v. 27) noch behauptet, so sei es wirklich. **26 27** Hiob selber wird in Vollkraft (כֶּלַח nur noch Cap. 30 2 in einer eingesetzten Dichtung) sterben, *wie die Garbe aufsteigt* (auf die hochgelegene Tenne) *zu seiner Zeit*, zur Zeit der Vollreife. Von einem jenseitigen Weiterleben kein Wort, das höchste ist ein Tod in der naturgemässen Zeit. In v. 27 ist mit LXX שְׁמַעֲנָה auszusprechen, da sonst das betonte וְאַתָּה unverständlich wäre. Wir, sagt Eliphas, wohl seine Freunde mit einschliessend, haben es erforscht und gehört, d. h. selbst erfahren und durchdacht, aber auch als Lehre der Offenbarung und der Väter überkommen, darum: כֶּן־הִיא, so ist's allein richtig, — du aber merke es dir! Hiob soll sein Leiden als Folge seiner menschlichen Sündhaftigkeit und zugleich als eine väterliche Massregel Gottes, ihn zu bessern, ansehen und künftig nicht so thöricht und erbittert klagen; wenn er sich der Zucht willig unterwirft, wird sich sein Leid in doppelte Freude verkehren.

Dass er eine blosse Doktrin vorträgt, das merkt Eliphas gar nicht; er hat, wie die übergrosse Mehrzahl aller Gebildeten und Ungebildeten, seine Meinungen im Leben stets bestätigt gefunden, weil er sie immer voraussetzte, und sie schliesslich für Erfahrungen gehalten. Diese eingewurzelten Meinungen machen ihn unfähig, mit Hiob die Frage zu erwägen, ob die Ursache des Unglücks nicht ausserhalb des menschlichen Verhaltens liegen könne; der Gedanke gar, dass sie in Gott gesucht werden könnte, ist für seinen oberflächlichen eudämonistischen Optimismus eine Ruchlosigkeit, wie er es zu aller Zeit für die Masse der Frommen und Theologen gewesen ist. Noch einmal sei die bewundernswerte Art hervorgehoben, in der der Dichter, der solche Ausführungen wie die von Cap. 21 in Reserve hat, ihn in dem psalmartigen Schluss 17–27 sich selbst ironisieren lässt. Unwillkürlich denken wir dabei, dass solche billigen Tröstungen nach der Theorie eigentlich doch einen Mangel an voller Teilnahme darthun, dass vorgefasste Meinungen selbst ein gutes Herz und einen guten Willen wie mit einer Decke umgeben und unfähig machen, das wirkliche Leben mit seinen Schmerzen und Rätseln rein auf sich wirken zu lassen. Das ist denn auch das erste Gefühl, dem Hiob Ausdruck giebt.

Cap. 6. 7. Hiobs Antwort.

Cap. 6 2–13. Dass er im Unmut geredet hat, giebt Hiob zu, aber er behauptet, die Grösse seines Leidens und seine Ohnmacht dagegen nötigte und nötige ihn dazu. **2 3** *Wenn doch nur gewogen würde mein Unmut Und man zugleich mein Unglück in die Wage legte!* Man hat seinen כַּעַשׂ getadelt

5 2; 4 5, aber nicht gegen seinen Sturz (l. mit Qre הוּתִי) abgewogen. Wenn man das thäte, würde man ihn begreifen. Es ist ganz natürlich, dass Hiob zunächst von seinem ungewöhnlichen Fall ausgeht, aber dass der Dichter ihn zum Sprecher der Unglücklichen überhaupt macht, zeigt schon Cap. 7 1. *Denn schwerer ist es als Sand des Meeres, Darum redeten meine Worte irre.* Subj. von יִכְבַּד ist natürlich הַוָּה, nicht auch כַּעַשׂ: sein Unglück, wenn richtig abgewogen, wäre schwerer als Sand des Meeres (יַמִּים poetischer plur. mit singul. Sinn); der Verf. dieses Satzes stimmt mit Prv 27 3 nicht überein. עַתָּה (*denn dann wäre es* — oder *denn jetzt ist es* —) passt wegen v. 3[b], wo auf die von Eliphas getadelte Klage von Cap. 3 hingewiesen wird, nicht in den Zusammenhang, wird darum mit Recht von Bickell gestrichen. Mit לָעוּ (von לָעַע oder לוּעַ, thöricht reden) will Hiob nicht den Inhalt seiner Klage widerrufen, sondern nur die unangemessene Form preisgeben vgl. v. 26. Dem zweiten Vierzeiler **4** fehlt ein Stichos, den wir aus v. 7 ergänzen. *Denn* (Begründung von v. 3[a]) *die Pfeile des Allmächtigen haften an mir* vgl. Cap. 16 12 13; die vergiftenden Pfeile, die ja auch den Krankheit und Tod sendenden Göttern anderer Religionen zugeschrieben werden, stecken mit der Spitze im Körper und sind mit dem Schaft sichtbar, daher עִמָּדִי, bei mir. *Ihr Glutgift trinkt mein Geist*, sein Inneres wird dadurch in Fieberglut gesetzt, sodass er delirieren muss. חֵמָה, Hitze, dann das Fieberhitze wirkende Gift, ist natürlich Objekt. Das אֲשֶׁר würde man als prosaisch gern missen, auch metrisch ist es überzählig. *Schrecknisse Eloahs verstören mich.* בִּעוּתֵי, vom Piel בִּעֵת verstören, nur noch Ps 88 17. יַעַרְכוּנִי, von עָרַךְ, die Schlachtreihe aufstellen, ist schon wegen des Suff. verdächtig und wahrscheinlich aus יַעְכְּרוּנִי vgl. I Reg 18 17 verschrieben (Dillmann); ein יַעַרְקוּנִי, sie benagen mich, Cap. 30 17, passt weniger gut zum Subj. Zur Vervollständigung des Tetrastichs verwenden wir den Stichos 7[a], der an seiner jetzigen Stelle nicht passt und wohl vom Rande, wo er nachgetragen war, dahin verschlagen ist, in der Lesart der LXX: *Es weigert sich meine Seele, ruhig zu werden.* Für לִנְגּוֹעַ ist mit LXX zu lesen לַרְגִּיעַ, Hiph., oder לֵרָגַע, Niph., mit synkopiertem ה (Ges.-Kautzsch § 53 A. 7. § 51 A. 1). So stehen beide Distichen mit einander im Parallelismus. **5 6** schliesst sich grade an v. 7[a] aufs Beste an. Hiob wollte sich schon beruhigen, ginge es ihm wie dem Wildesel bei frischem Grün oder wie dem Stier beim Mengfutter (bestes, mit Salz gemischtes Futter Jes 30 24). So aber ist ihm v. 6 eine ungeniessbare Speise (das Niph. יֵאָכֵל nicht blos obj.: es wird gegessen, sondern: es ist zu essen, gilt als essbar) vorgesetzt, *Fades ohne Salz*, *Schleim des Dotters*, Eiweiss; vgl. zum Bilde Jer 9 14. Es geht Hiob wider die Natur, sich ohne Klage in sein Schicksal zu schicken, die Resignation ist ihm unmöglich, die Weisheit, die Eliphas empfiehlt, fade und verhasst. Der Dichter zeichnet damit Hiobs (und seinen) Widerwillen gegen die billigen Tröstungen solcher Leute, die selbst das Unglück nicht kennen, und zugleich seine Entschlossenheit, dem natürlichen Gefühl zu folgen. **7** würde im hebr. Text lauten: es weigert sich meine Seele, anzurühren (scil. das Fade und das Eiweiss), die sind wie das Unreine (oder wie das Siechtum) meines Brotes. Es ist ohne weiteres klar, dass das nicht angeht: wozu die Emphase in v. 7[a], und wie können das

Eiweiss u. s. w. von v. 6 mit der Krankheit des Brotes verglichen werden? Was v. 7ª anlangt, s. zu v. 4; v. 7ᵇ ist schon der Form nach eine Glosse und das wahrscheinlich eine aramäische: הִמּוֹ כְּדִי חַלְמוּן, *das heisst jetzt Eidotter.* Die LXX hat übrigens aus dieser Glosse folgenden Satz gemacht: הֵמָּה כְּרֵיחַ לָבִי(א), diese Dinge sind wie der Geruch des Löwen, wozu BICKELL bemerkt, dass die Syrer den Aussatz „Geruch des Löwen" nennen, wegen des Geruchs, den die Geschwüre verbreiten. **8 9** Seinem natürlichen Empfinden folgend, wünscht Hiob den Tod herbei. מִי־יִתֵּן, im B. Hiob meist ohne folgendes וְ, das jedoch LXX hier las, ist schon so sehr Partikel, dass יִתֵּן als Verb gleich im folgenden Stichos wiedererscheinen kann. שֶׁאֱלָתִי neben שְׁאֵלָתִי z. B. 1 Sam. 1 27; für תִּקְוָתִי ziehen wohl mit Recht HUPFELD u. a. תַּאֲוָתִי vor: mein Begehren. v. 9: *Beliebte* (יֹאֵל für יוֹאֵל) *Eloah und zermalmte mich* (zur Konstr. s. GES.-KAUTZSCH § 120 2 a), *Liesse seine Hand schnellen und schnitte mich ab*, nämlich wie den Faden vom Trumm vgl. Jes 38 12. In seiner Bitterkeit wählt er herbe Ausdrücke für das Sterben. Die LXX hat יָדוֹ nicht, spricht dann das erste Wort יֹתֵר aus und setzt eigenmächtig ein *nicht* hinzu. **10 11** *So wäre doch noch meine Tröstung* (נֶחָמָתִי mit bleibendem ā s. OLSHAUSEN S. 349), d. h. so gäbe es noch Trost für mich; aber vielleicht ist זֹאת, das einige Handschriften haben, nach oder für עוֹד einzusetzen: so sollte dies mein Trost sein. *Und aufhüpfen wollte ich in der schonungslosen Qual*; l. חִיל für חִילָה, da das Verb. im masc. steht. v. 10ᶜ ist von SIEGFRIED mit Recht gestrichen; dass Hiob die Worte des Heiligen nicht verleugnet hat, soll wohl keine Begründung (כִּי = denn) für v. 10ᵇ, sondern eine vom Interpolator vermisste Inhaltsangabe (כִּי = dass) zu v. 10ᵃ sein; aber in beiden Fällen gäbe der Satz nur dann einen Sinn, wenn Hiob an eine Vergeltung im Jenseits dächte. v. 11 motiviert das Vorhergehende: Hiobs Kraft ist so schwach, das ihm bevorstehende Ende so schrecklich, dass er nicht ausharren kann, sondern den Tod herbeiwünschen muss. אַאֲרִיךְ נַפְשִׁי: die Seele ist die Lebensbegierde und Lebenskraft, die Hiob nicht *lang machen*, länger festhalten kann. Das führt **12 13** weiter aus. Das doppelte אִם, oder — oder, statt אִם — הֲ, beschleunigt die Rede und entspricht der Ungeduld des Kranken: ich bin doch nicht von Stein oder Erz! Dagegen ist in v. 13 das הַאִם, das nur noch Num 17 28 vorkommt, zweifelhafter Natur, nicht minder die Fortsetzung: ist nicht Nichtsein meiner Hilfe in mir? Nach Pesch. und Vulg. teilen wir ab: הָא מֵאַיִן; הא = הִנֵּה Gen 47 23; Hes 16 43, מֵאַיִן wie Jes 41 24: *Siehe, gar nichts ist meine Hilfe in mir* (meine innere Kraft), *Und Bestand ist fortgestossen von mir.*

14–27 Hiobs Freunde haben sich gegenüber seiner Not nicht benommen, wie sie sollten. **14** ist schwierig. Meist übersetzt man: dem Verzagenden (wird. gebührt) von seinem Freunde Liebe, und giebt er (auch) die Gottesfurcht auf. Dieser Satz ist überhaupt für das AT bedenklich, passt aber gar nicht in die Rede Hiobs, der auch nicht einmal hypothetisch sich einen Abtrünnigen nennen kann, jedenfalls nicht mit dem starken Ausdruck עָזַב. HITZIG und DELITZSCH fassen חֶסֶד als *Schimpf*: trifft den Unglücklichen Schimpf, so verlässt er u. s. w., aber ein Hiob kann sich durch Schimpf der Freunde nicht abtrünnig machen lassen. Nach beiden Deutungen wäre der Vers für unecht zu

erklären. Das Letztere gilt auch von dem Text, den Pesch. Targ. und Vulg. voraussetzen und der wahrscheinlich auch der LXX zu Grunde liegt, die allerdings לַמָּס nicht übersetzt: לַמָּס מְנַע הַחֶסֶד: *Wer dem Verzweifelnden die Liebe verweigert, der verlässt die Furcht des Allmächtigen*, ein Proverbium, das zu allgemein und kalt für Hiobs Rede ist. Aber dieser Text ist so natürlich, dass ich ihn allen anderen Deutungsversuchen und Emendationen vorziehe. Die Sentenz ist die Beischrift eines Lesers zu **15 16**, wo Hiob von seinen *Brüdern* im plur. spricht. Sie sind treulos geworden *wie ein Bach, Wie Rinnsale, die übertreten.* In v. 15ᵇ ist אֲפִיקִים zu lesen und נְחָלִים, das schon in v. 15ᵃ steht, mit LXX als Schreibfehler zu streichen. Das Übertreten der Bäche geschieht nach v. 16 im Winter, wo sie *trübe sind von Eis,* wo *auf sie herab sich birgt der Schnee.* Prägnante Konstruktion: er fällt auf sie herab und birgt sich, schmilzt in ihnen. Also im Winter, wo man sie nicht nötig hat, sind sie übervoll — ein Bild für Leute, die zur Glückeszeit von Freundschaft überströmen. Nun der Gegensatz **17 18**: *zur Zeit, wo sie versengt werden* (זָרַב ἁπ. λεγ.), im Hochsommer, wo man ihrer bedarf, *sind sie vertilgt* u. s. w. בְּחֻמּוֹ, wenn es heiss wird. v. 18 bringt dazu ein konkretes Beispiel: *Karavanen krümmen ihren Weg*, d. h. biegen wegen Wassermangels von der gewöhnlichen Strasse ab, um den ihnen bekannten Bach aufzusuchen. Mit Ewald u. a. ist יְלַפְּתוּ, Piel, zu lesen, ferner אֹרְחוֹת, plur. von אֹרְחָה, ad sensum mit dem masc. des Verbs und Suff. verbunden, denn die Fassung der Punktatoren: es krümmen sich die Pfade ihres Weges (des Weges der Bäche), die ohnehin einen nicht zur Sache gehörenden Sinn ergäbe, wird durch die Fortsetzung widerlegt: *Sie* (doch nicht die Bäche, sondern die Menschen, die Karavanen) *steigen hinauf ins Leere und kommen um* vor Durst. Die Berge, die im Frühling Schneewasser und wohl auch Pflanzenwuchs haben, sind im Hochsommer wasserleer und öde. v. 18 ist nicht, wie Bickell meint, der ihn streicht, der Anfang der Erzählung von den Karavanen, vielmehr ist **19 20** eine ausführlichere und nicht grade nötige Wiederholung von v. 18, die man darum doch nicht zu streichen genötigt ist, da ähnliche Längen oft vorkommen. Die Karavanen (l. ארחות) von Thema (defekt. für תֵּימָא) im nördlichen Arabien, Ismaeliten nach Gen 25 15, und von Saba (s. zu Cap. 1 15) schauten aus, nach Wasser, hofften auf sie, die Bäche (לָמוֹ im Sinne *für sich* wäre überflüssig), aber sie wurden zu Schanden v. 20, weil sie sich (darauf) verliessen, weil sie in der Gefahr des Verdurstens noch den fruchtlosen Umweg in die wasserlosen Berge machten, statt auf dem geradesten Wege sichere Quellen zu gewinnen. Der erste Stichos von v. 20 ist reichlich kurz, vielleicht ist hinter בָטְחוּ, wie statt בטח zu lesen ist, ein בָהּ, dem עָדֶיהָ entsprechend, ausgefallen, um so eher, als ein בָּאוּ folgt. **21** lässt sich weder nach dem Ktib לֹא, noch nach dem Qre לוֹ übersetzen. Aber auch wenn man mit der LXX לִי und vorher mit vielen Neueren כֵּן für כִּי, oder wenn man mit anderen כִּי . . . לְאַיִן liest, erhält man keinen Satz, der in den Zusammenhang passt: *So seid ihr mir jetzt geworden* (oder: Denn ihr seid zu Nichts geworden), *Ihr schaut einen Schrecken und scheut euch.* Gleichen die Freunde den Bächen, wie der erste Stichos sagt, so sind sie treulos v. 15, aber nicht, wie der zweite Stichos sagt, furchtsam; dieser letztere Vorwurf, ausgedrückt mit

einem bei den jüngeren Schriftstellern beliebten Wortspiel (Sach 9 5; Ps 40 4; 52 8), passt überhaupt nicht zu dem Benehmen der Freunde, auch nicht zu ihren Worten, da sie doch den *Schrecken*, Hiobs Unglück, als eine wohlmeinende Züchtigung Gottes betrachten und ein glückliches Ende „schauen“. v. 21 ist also von Bickell mit Recht gestrichen. **22 23** Lassen die Freunde Hiob deswegen in Stich, weil er ihnen zu viel zugemutet hat? הֲכִי: *Ist es, dass ich gesagt hätte: gebt mir, Und von euerem Vermögen bringt Geschenke für mich?* nämlich einem Mächtigen, einem Tyrannen oder Richter, von dem Hiob bedroht wäre. Zu שִׁחֲדוּ mit ĭ statt ă s. Ges.-Kautzsch § 64 1. Auch das *Retten* v. 23 meint eine Aufopferung von Geld und Gut, die nicht Mut verlangt, wie man wegen v. 21 gern behauptet, sondern nur Opfermut. Solche Opfer verlangt ja Hiob nicht, dagegen wäre ihm **24 25** eine aufrichtige Belehrung von Wert: *Lehret mich, so will ich schweigen*, nicht mehr klagen und fragen. *Und was ich geirrt habe, macht mir deutlich!* שָׁגִיתִי bezieht sich nicht auf mögliche Irrungen in Hiobs früherem Leben, sondern auf Irrtümer seiner Rede Cap. 3, wenn auch nicht auf deren äussere Form, denn über diese hat Eliphas sich schon ausgelassen und zwar, wie v. 25 fortfährt, in nicht lobenswerter Weise. Schwierig ist נִמְרְצוּ; Mch 2 10; I Reg 2 8 bedeutet das Niph. heillos sein, Hi 16 3 das Hiph. kränken, reizen, beides passt nicht zum Subj., denn bei der Fassung: wie werden aufrichtige Worte (oder dann besser: Worte eines Aufrichtigen, יָשָׁר) gekränkt! würde Hiob einen Nachdruck auf seine frühere Rede legen und eine Empfindlichkeit zeigen, wovon man in v. 2 und im Folgenden v. 25ᵇ 26 nichts merkt. אִמְרֵי־יֹשֶׁר können nur solche Worte sein, die ihn belehren v. 24 oder auch tadeln v. 25ᵇ 26. Also wird נִמְלְצוּ nach Ps 119 103 zu lesen sein: *Wie süss sind rechtschaffene Reden*, redliche Belehrung, Tröstung, Zurechtweisung. *Aber was rügt ein Rügen von euch?* Diese Frage beantwortet die Fortsetzung **26 27**: *Worte zu rügen beabsichtigt ihr?* dass ich vielleicht etwas zu kühn und bitter gesprochen habe, darüber macht ihr so viel Aufhebens, statt auf die Sache einzugehen und zu versuchen, mit mir eine Antwort auf mein Warum zu finden? *Aber für den Wind* (der sie wie Spreu davonführt) *sind doch die Worte eines Verzweifelten!* Warum man an diesem Text tadelt, dass לְ in v. 26ᵃ vor einem inf., in v. 26ᵇ vor einem Subst. steht, begreife ich nicht. Nicht besser ist der Einwand, dass Hiob, der Cap. 19 23 seine Worte in Stein gehauen wünscht, hier das prächtige 3. Cap. nicht für Luft erklären könne. Letzteres thut er natürlich nicht, giebt überhaupt nicht den Inhalt, sondern nur die Form, die *Worte*, preis, die Verzweiflungsausbrüche, die Eliphas gerügt hat; und ebenso selbstverständlich will er Cap. 19 nicht seine Reden als Reden, als prächtige Leistungen dichterischer oder oratorischer Kunst, sondern nur die einfache Bezeugung seiner Unschuld, ohne alle prächtigen Worte, auf die Nachwelt kommen lassen. v. 27 übersetzt man: auch über eine Waise würdet ihr fällen (scil. das Loos) und handeln über eueren Freund. Das geht doch nicht, so abgeschmackte Verdächtigungen kann Hiob wegen der Rede des Elpihas nicht aussprechen. Mit Recht beseitigt Bickell die Waise יָתוֹם und liest תָּם und schreibt mit LXX תִּפֹּלוּ: *Und über einen Unschuldigen fallt ihr her?* Aus תִּכְרוּ, LXX ἐνάλλεσθε, macht Bickell תִּכְּרוּ = תְּאַכְּרוּ von einem nicht

vorkommenden אָכַר, ihr ackert auf u. s. w., andere תָּכֹרוּ von dem gleichfalls nicht vorkommenden כָּרַר, losstürzen, beides bedenklich. Ich vermuthe, dass unser Text aus einem Hörfehler hervorgegangen ist und dass LXX תָּגֻרוּ las, vgl. Ps 59 4: *Und fahrt los auf eueren Freund?* Als Frage fasst auch Bickell den Vers auf; אַף ist wie so oft im Anfang das erstaunte Und! Als frommer Mensch und als Freund hätte Hiob Schonung und Hülfe erwarten dürfen, statt dessen haben sie ihn getadelt und angegriffen. Mit

6 28—7 10 nimmt Hiob die Klage über sein Geschick wieder auf. Zuerst ermahnt er seine Zuhörer (und der Dichter seine Leser) **28 29**, den Fall nicht für abgethan und seine Beschwerden nicht für übertrieben zu halten. *Und jetzt* (ועתה sehr häufig zu Anfang neuer Strophen oder Abschnitte) *habt den Willen, wendet euch mir zu!* Wir haben uns danach vorzustellen, dass die Freunde während seiner Rede, die sie missbilligten, und besonders während der letzten scharfen Sätze sich unwillig von ihm abgewandt hatten; überhaupt muss man sich wohl oft die Rede von südländisch lebhaften Gesten begleitet denken. Sie sollen um so mehr wieder hersehen, weil er ihnen doch nicht *ins Gesicht hinein lügen* wird (אִם ist die Schwurpartikel); wenn sie ihm ins Auge sehen, werden sie sich überzeugen, dass er aus tiefster Seele heraus die Wahrheit spricht. Unwillkürlich erwartet man nun, dass er jetzt seine völlige Unschuld beteuern und seine Überzeugung aussprechen wird, dass sein Leiden nicht mit Schuld zusammenhange. Statt dessen beteuert er, dass er wirklich schwer leide und sich das nicht blos einbilde. Warum verfährt der Dichter so? Weil die wirklich berechtigte Klage allein schon eine Anklage gegen Gott ist und Hiob das Recht giebt, Gott nach dem Grund und Zweck seines Verfahrens zu befragen. Selbst wenn Hiob gesündigt (7 21), kann das noch kein Grund sein, ihn so fürchterlich zu misshandeln. Es liegt dem Dichter daran, das menschliche Elend an und für sich (s. zu Cap. 7 1) in seiner nackten Wahrheit und Unbegreiflichkeit festzustellen und es gegen die Vollkommenheit der Welt und Weltregierung zeugen zu lassen. Die kläglichen Versuche, das Elend aus der Sünde der Menschen zu erklären, muss er zwar berücksichtigen, macht das aber meist durch die Reden der Freunde ab; sein Hiob spricht vorerst, wie in Cap. 3, so auch hier gar nicht von der Sünde. v. 29 *Kehrt euch her* (nicht: bekehrt euch), *nicht geschehe ein Unrecht*, indem ihr nichts mehr von mir wissen wollt und dem Unglücklichen nicht Gehör gebt. Eliphas hatte Cap. 5 16 Hiobs Reden als עַוְלָה bezeichnet, Hiob nennt ihr Stillschweigen so. *Ja, kehrt euch her, noch ist mein Recht darin*, bin ich berechtigt, so zu reden, wie ich thue. Mehrere Exegeten wollen בִּי für בָהּ schreiben, aber das ist keine Verbesserung, denn wie aus dem *noch* hervorgeht, denkt Hiob nicht an seine Unschuld, als wenn künftige Sünden sie zerstören könnten, sondern an die Richtigkeit seiner Ausführungen; auch v. 28ᵇ und v. 30 beweisen das; das Suff. von בה auf עַוְלָה zu beziehen, konnte doch keinem vernünftigen Menschen einfallen. **30 Cap. 7 1** *Ist denn auf meiner Zunge das Unrecht*, wie Eliphas 5 16 andeutete, rede ich frevelhaft, wenn ich frage, wozu das Elend in der Welt ist? Oder rede ich sinnlos: *Unterscheidet nicht* (d. h. kann nicht unterscheiden) *mein Gaumen das Unglück?* das wie Cap. 6 6 als ungeniessbare Speise gedacht wird. Ja, hat nicht

überhaupt, fährt Cap. 7 1 fort, der Mensch einen Frohndienst auf Erden? gleicht sein Leben nicht dem eines Löhners? Ein wichtiger Satz, den mehr der Dichter spricht, als sein Held. Der Dichter muss in einer unglücklichen Zeit, wahrscheinlich auch in eigener unglücklicher Lage gelebt haben vgl. Cap. 9 24. צָבָא bedeutet meist die ausziehende Kriegsschar, dann den Kriegszug und Kriegsdienst mit seinen Strapazen, dann überhaupt einen harten Dienst (Jes 40 2); der Löhner kann ein Kriegssöldner sein (Jes 16 14), ist aber hier eher ein besitzloser Tagelöhner, der am Abend abgelöhnt wird und mit dem Sklaven ein und dieselbe Arbeit verrichtet. Vermutlich hat auch der Dichter hart ums Brot arbeiten müssen. Für עַל des Ktib will Qre das poetischere עֲלֵי. **2 3** bilden einen Satz. Wie ein Sklave, der in der Sommerhitze arbeiten muss, wie ein Tagelöhner, der in der Erntezeit zugezogen wird und neben ihm arbeitet und auf den Abend wartet, wo ihm seine Löhnung (פֹּעַל wie Jer 22 13, gewöhnlich פְּעֻלָּה) gegeben wird, so v. 3: *bin ich erben gemacht worden*, musste ich erben, *Monde des Unheils*. Die *Nächte* des Elends überschreiten eigentlich die Bilder in v. 2 und sollen wohl zu v. 4 überleiten. Das לִי hinter הָנְחַלְתִּי wird von Siegfried wohl mit Recht gestrichen. Wenn der Vf. nicht מִנּוּ gemeint hat, so weist das מִנּוּ, man hat zugeteilt, unbestimmt auf Gott hin (s. zu Cap. 3 20). **4** scheint ein ganzer Vierzeiler gewesen und im hebr. Text verstümmelt zu sein. LXX las nach אָמַרְתִּי noch: מָתַי יוֹם וְאִם קַמְתִּי, ferner מָתַי עֶרֶב für מִדַּד־ע. Dieser Text ist besser als der massor., nur dass מתי יום zu kurz für einen Stichos ist. Wir nehmen aus dem hebräischen Text ein וְאָקוּם hinzu und erhalten so das Tetrastich: *Wenn ich mich niederlege, sage ich: Wann [ist es Tag, dass] ich aufstehe, [Und wenn ich aufstehe:] wann ist es Abend? Und werde satt von Unruhe bis zur Dämmerung*. So verschwindet auch das מִדַּד, er misst, das keinen Sinn giebt. Hiob hat Tag und Nacht keine Ruhe, ist noch schlimmer daran als ein Sklav. **5 6** Der Leib des Aussätzigen ist mit Fäulnis und Kruste, mit fauligen Geschwüren und Borke, bedeckt. גִּישׁ, ἅπ. λεγ., vom Qre nach dem nachbibl. Hebräisch mit û geschrieben, bedeutet eigentlich Scholle und scheint durch עָפָר erklärt werden zu sollen, das den Stichos überfüllt und zu streichen ist (so auch Beer). Hiobs Haut *wird steif und zerfliesst*, d. h. die Geschwüre erhalten eine Borke und brechen dann wieder auf. רָגַע steht in seiner urspr. Bedeutung gerinnen, aus der die andere: ruhig werden abgeleitet ist. Für יִמָּאֵס ist יִמַּס von מָסַס zu lesen. Obwohl dem Gequälten Tag und Nacht so lang werden (v. 4), so sind seine Tage v. 6 doch flüchtiger als ein Weberschiff (9 25: als ein Läufer) und *schwinden hin in Hoffnungslosigkeit*, da Genesung ausgeschlossen ist. Es ist kein psychologischer Widerspruch, wenn Hiob hier über sein heraneilendes Ende klagt, dagegen Cap. 6 8 ff. den Tod begehrt; hier ist er nicht so hingerissen von augenblicklicher Qual. Ob er im folgenden Vierzeiler **7 8** Eliphas oder Gott anredet, das ist nicht absolut sicher zu entscheiden, das letztere aber viel wahrscheinlicher (vgl. v. 8 mit 22). Dem *Gedenke doch* (LXX las זכר נָא) liegt der Wunsch zu Grunde: verfahre doch nicht so erbarmungslos mit mir schwachem Wesen, dessen Leben nur *ein Hauch* ist, bald für immer zerstört. Das כִּי wirkt noch nach in den drei weiteren, wehmütig mahnenden Stichen: Hiobs Auge wird nie wieder *Gutes*

sehen (9 25), glückliche Tage, da die Krankheit immer bösartiger ihm zusetzt; bald wird v. 8 das Auge *dessen, der mich sieht,* der ihn kennt, ihn nicht mehr erblicken, da er gestorben sein wird, ja auch Gottes Auge nicht, wenn es sich auf ihn richtet. רֹאִי bedeutet: der mich gewöhnlich sieht, mit mir verkehrt, mein Bekannter vgl. Cap. 20 7 und Ps 31 12, wo es neben Nachbarn und Bekannten steht; es ist gesetzt für יֹדְעִי wegen des Gegensatzes zu תְּשׁוּרֵנִי, welch letzteres Wort im Hiob sehr beliebt ist. Die ursprüngliche LXX lässt v. 8 aus, vielleicht nur in Folge eines Versehens, da der Anfang dem von v. 7 b sehr ähnlich sieht und so das Auge des Abschreibers betrog; ihn zu streichen liegt kein Grund vor. Wichtig ist die Äusserung: deine Augen werden sich auf mich richten; in der augenblicklichen wehmütigen Stimmung taucht halb unbewusst und unwillkürlich, als Nachwirkung einer früheren besseren Zeit, der Gedanke auf, dass Gott doch noch einmal eine Regung der alten Güte und Huld gegen seinen Knecht spüren und sich dann nach ihm umsehen werde. **9 10** bildet einen ruhigen, aber düsteren Abschluss. *Es schwand die Wolke und ging dahin* (zu וילך s. Ges.-Kautzsch § 69 A. 1 8), vom Horizont gleichsam in die Unterwelt hinabgesunken oder, wie die LXX sagt, weggefegt vom Himmel, *so steigt, wer zu Scheol hinabfuhr, nicht wieder herauf.* Die Vorstellung von Scheol (stets fem. und ohne Art., eine Art nom. propr. für das unterirdische Totenland) ist gewiss jünger als diejenige, dass Körper und Seele ins Grab gehen, wechselt mit dieser aber beständig ab, ohne dass es zu einer klaren Auseinandersetzung käme, etwa in dem Sinne, dass ein Teil des Menschen im Grabe bliebe, ein anderer tiefer in die Unterwelt hinabstiege. Hier ist die Nennung des kosmischen Totenlandes statt der Familiengruft (3 14 ff.) am Platz, schon wegen des kosmischen Bildes von der Wolke, aber auch, weil ein möglichst grosser Abstand zwischen das Diesseits und das Jenseits gelegt werden soll. v. 10 *Er kehrt nicht mehr zurück zu seinem Haus* — hier sieht man, dass das Grab, das ja בֵּיתוֹ ist, vgl. zu Cap. 3 14, nicht gepasst hätte — *und nicht erkennt ihn ferner seine Stätte,* wenn er nämlich doch, als Geist, als Gespenst, zurückkehrte. Er ist seinem eigenen Haus fremd geworden, es will nichts mehr von ihm wissen, er hat sein Recht und seine Zugehörigkeit zu seiner Familie verloren, ist so gut wie nichts mehr. Hier wird wieder der Unsterblichkeitsgedanke abgewiesen.

Damit ist nicht bewiesen, dass dieser Gedanke nun auch später nicht vorkommen kann. Im Gegenteil, ein aufmerksamer Leser wird gerade aus der Absichtlichkeit, mit der Hiob immer wieder auf die trostlose Vorstellung, dass mit dem Tode alles aus sei, zurückkommt, den Verdacht zu schöpfen geneigt sein, er unterdrücke damit eine insgeheim sich stets neu regende Hoffnung, es möchte sich doch anders verhalten. Hat freilich Hiob einen Keim von solcher Hoffnung in sich, so muss er zunächst unterdrückt werden, weil sonst das Hauptproblem, ob das diesseitige Lebensgeschick und der Weltlauf mit den überlieferten Vorstellungen von Gott und seiner Weltregierung in Einklang zu setzen sei, gar nicht scharf behandelt werden könnte. Soll Hiob der optimistischen Weltansicht und der herrschenden Lehre von Sünde und Vergeltung auf den Leib rücken, so darf er ihr nicht selbst die Ausflucht in die Hände spielen, dass da, wo Frömmigkeit und Geschick dauernd im Missverhältnis stehen, das Jenseits ausgleichend eingreife, zumal da die Freunde und mit ihnen die Theologie ihrer Zeit ohne eine solche Ausgleichung durch das Jenseits auskamen. Übrigens ist hier wohl nicht so sehr die überlegende, drama-

tische Kunst des Dichters im Spiel, als der Umstand, dass er selber dem Unsterblichkeitsgedanken thatsächlich so gegenüber steht wie sein Held, nämlich mit einem Herzen, das ihn gern glaubte, aber mit einem Verstand und mit einer Erziehung, die ihm den Glauben fast unmöglich machen. Daher sein beständiges Ausstrecken und Zurückziehen der Hand, die den Schleier lüften möchte, daher besonders die immer wiederkehrende Andeutung, dass es Gott selber befremden müsse, von einem Menschen, an den er gewohnt war, für immer getrennt zu sein. Die schwächste Andeutung dieser Art hatten wir v. 8, die nächste stärkere bildet den Höhenpunkt des folgenden Abschnittes.

11—21 In dem vorigen Abschnitt war Hiobs Sprache allmählich immer ruhiger geworden, das grosse Verhängnis, das schliesslich alle Menschen ins Land der Toten hinabzieht, hat ihm etwas von jener elegischen Stimmung mitgeteilt, die jeden Sterblichen beim Überdenken seines Loses ergreift. Aber eben der Tod ist doch auch die vollendete Hoffnungslosigkeit, für Hiob fühlbarer als jeden anderen, da er vor der Zeit sterben muss und zu einem langen Todeskampf verurteilt ist. Die Qual ergreift ihn aufs Neue, die körperliche wie die geistige, und so bricht er in neue verzweifelte Klagen aus und wiederholt sein Warum noch viel kühner als in Cap. 3. **11 12** *So will auch ich nicht zurückhalten meinen Mund!* Hoffnung giebts nicht mehr; lässt Gott mich verderben, so will ich auch sagen, was ich dabei fühle. v. 11[b] und [c] sind offenbar Dubletten, jedoch in einander geschobene; wir behalten das erste und die beiden letzten Wörter bei, trotzdem oder vielmehr, weil sie sich auch Cap. 10 1 finden, wo sie nämlich unecht und also wohl aus unserer Stelle citiert sind: die ursprüngliche LXX hat ebenfalls die wegfallenden Wörter nicht, mit Ausnahme von בְּצַר, das aber Variante zu בְּמַר ist (Bickell): *Ich will reden in der Bitterkeit meiner Seele*, in meiner verzweifelten Stimmung. v. 12: *Bin ich ein Meer oder ein Meeresdrache, dass du wider mich eine Wache aufstellst?* Was das heissen soll, wird aus v. 17 ff. klar: Hiob fühlt sich von Gott unter scharfe Aufsicht genommen, das merkt er an seinen Leiden; so scharf ist diese Aufsicht, als wäre er ein gefährliches Ungeheuer, das jeden Augenblick Schaden anzurichten droht. Unter dem Meer verstehen Manche den Nil (Jes 19 5), unter dem Ungeheuer das Krokodil; der Nil wurde nach Herod. II 99 wirklich bewacht, um eine Überschwemmung von Memphis zu verhüten. Aber es scheint doch, dass Gott selbst es ist, der die Wache ausstellt, bemerkt mit Recht Dillmann; wie so oft im Buch Hiob haben wir auch hier eine Anspielung auf eine altmythische Vorstellung: das Meer, mit dem das Ungeheuer mehr oder weniger identisch ist, stellt die gottfeindliche chaotische Urmacht vor, vgl. zu Cap. 3 7; es ist zwar in der Urzeit, als die Erde entstand, von Gott besiegt Cap. 26 Jes 51 9, aber noch immer zu einem neuen Ansturm gegen Gott und die Welt des Lichts bereit und daher zu bewachen. In dem babylonischen Weltschöpfungsepos, übersetzt von Friedr. Delitzsch 1896, heisst es nach der Erzählung von der Besiegung der תְּהוֹם durch den Gott Marduk S. 108: *Er zog einen Riegel, Einen Wächter postierte er, Ihre Wasser nicht herauszulassen, Beorderte er sie.* Ähnliche Vorstellungen, vielleicht auch von Babylonien her beeinflusst, hatte man gewiss auch an der palästinensischen Küste, wo man von dem Ungeheuer erzählte, das die Andromeda verschlingen wollte. **13 14** *Wenn ich denke, trösten soll mich mein Bett, Mittragen* (zu בְּ נָשָׂא s. Ges.-Kautzsch

§ 119 m) *soll an meiner Klage mein Lager,* wenn er im Schlafe Ruhe zu finden hofft, *So ängstigst du mich durch Träume Und aus* (LXX: in) *Gesichten erschreckst du mich,* so quälen den Aussätzigen „schwarzgallige Träume", die direkt auf Gott zurückgeführt werden und als Zeichen seiner Feindschaft, als Vorherverkündiger neuer Leiden gelten. Zu der Pausalaussprache תְבַעֲתַנִּי, s. GES.-KAUTZSCH § 60 A. 2. **15 16** sind reich an Schwierigkeiten. In v. 15a kann das Verbum nicht 2. p. m., sondern nur 3. p. f. sein: *So zöge meine Seele Erwürgung vor,* sofortiges Ersticken, von dem sich der Aussätzige oft bedroht fühlt, da sein Kehlkopf mit Geschwüren bedeckt und seine Lunge durch die Erkrankung der Haut überlastet ist. In v. 15b ist mit vielen Exegeten מֵעַצְּבוֹתַי zu lesen, da der Ausdruck *meine Knochen* schwerlich bedeuten kann: mein Leben in diesem Körper. Da beide Stichen ungleichartig sind, so ziehen wir mit REISKE, MERX, SIEGFRIED מָאַסְתִּי aus v. 16, wo es keinen Sinn giebt, zu v. 15 hinüber: *Den Tod verachte ich vor meinen Schmerzen.* Den Tod fürchtet der Mensch, und auch Hiob thut das, aber seine Schmerzen sind so gross, dass er jenen schlimmsten Feind verachtet, die Todesangst verloren hat (מִן, wegen, nicht im komparativen Sinn, da Hiob die Schmerzen nicht auch verachtet). An Selbstmord denkt Hiob nicht. v. 16: *Nicht auf ewig werde ich leben;* die LXX hat noch das letzte Sätzchen von 6 11: dass ich mich geduldigte, was nicht mehr in den Stichos geht, aber zu dem Gedanken gut passt. Denn v. 16a will nicht sagen: ich will nicht länger leben, das geht hervor aus v. 16b: *Lass ab von mir, denn ein Hauch sind meine Tage,* ich kann diese Qual nicht mehr lange aushalten, darum schone meiner. Der ganze Vierzeiler sagt: ich möchte lieber sterben, als länger so leben v. 15, ich kann es auch nicht lange mehr aushalten, darum gewähre mir jetzt Ruhe v. 16. Der Hauptgedanke ist ganz naturgemäss nicht der Wunsch zu sterben, obgleich ein schneller Tod eine Erlösung wäre, sondern zu leben, aber erlöst von den Schmerzen. לְעוֹלָם ist eine auch bei uns mögliche Hyperbel. Jetzt kommt wieder ein Warum v. **17 18.** Der Mensch wird לִבְקָרִים, לִרְגָעִים, nach Morgen, nach Augenblicken, d. h. jeden Morgen u.s.w., von Gott untersucht (und, so muss man wegen v. 21 hinzudenken, für jeden Fehl unbarmherzig gezüchtigt), warum denn? ist er ein so gewaltiges Wesen, das wegen seiner Gefährlichkeit beobachtet werden muss (v. 12) oder dessen Vergehen so gewichtig sind? גִּדֵּל natürlich: für gross halten, nicht: gross machen. In Ps 8 5, wo der Dichter der Gutthaten Gottes gegen den Menschen gedenkt, ist der Satz von v. 17 eine Frage demütiger Dankbarkeit, hier des bittersten Sarcasmus. Wird die Religion als strenge moralische Ordnung aufgefasst, die ihm für jede Handlung und Regung volle Verantwortlichkeit auferlegt, so muss sie ihn erdrücken, das weiss schon vor Paulus unser Dichter. Indessen enthalten diese Sätze ebenso wenig das letzte Wort des Dichters über Gottes wahres Wesen, wie seine bisherigen Sätze über das Dasein nach dem Tode sein letztes Urteil in der Unsterblichkeitsfrage abgeben (s. zu v. 10); vielmehr wird hier nur die Möglichkeit erwogen, dass Hiobs Leiden der Ausfluss von göttlichen Repressivmassregeln seien, und durch die daraus gezogenen sarcastischen Folgerungen eher indirekt verneint, als bejaht. בָּחַן kann neben פָּקַד nicht bedeuten: durch Leiden prüfen, sondern nur: auf Sünden prüfen,

woraur dann die Leiden als Reaktion Gottes erfolgen. **19 20** setzt das Warum in noch bittererer und verzweifelterer Weise fort: *Wie lange* (eigentlich: wie viel, עַד־מָה oder auch כִּי מָה zu lesen, ist wohl nicht nötig) *blickst du nicht weg von mir?* — sonst gilt ja Gottes Herblicken als eine Gnade, aber wenn er ein strenger Inquisitor ist, so ist es eine Qual. *Lässest mich nicht los, bis ich meinen Speichel geschluckt habe?* eine Frage, die allerdings an vorgehendes כי מה sich besser anschlösse. Der von Gott vorgenommene Mensch schluchzt in seiner Angst und kann deshalb nicht reden, wenn er sich verantworten soll: unbarmherzig ist es, darauf nicht Rücksicht nehmen zu wollen und in einem fort weiter zu foltern. Zu בִּלְעִי mit ĭ s. Ges.-Kautzsch § 61 c. v. 20^{a} übersetzt man חָטָאתִי mit Recht als Bedingungssatz: habe ich gesündigt; dagegen ist zweifelhaft, ob das Folgende bedeutet: was kann ich dir (damit Schaden) thun, oder: was soll ich dir (dafür zur Genugthuung) thun. Bei der meist angenommenen ersten Fassung passt der Satz zur Not in den Zusammenhang, bei der zweiten weniger. Die unpoetische Form macht aber v. 20^{a} verdächtig, und wahrscheinlich ist er der Ausruf eines Lesers, den der Gedanke an Gottes Wachsamkeit und unerbittliche Strenge erschreckte. Die Vorstellung von Gottes Unbarmherzigkeit, zu der Hiob gelangen muss, wenn er die Sünden als Anlass seiner Peinigung betrachten soll, spricht noch einmal mit steigender Klimax v. 20^{b} aus: warum machst du mich für dich zum מִפְגָּע, zum Gegenstand des Angriffs, vgl. Cap. 16 12. Im letzten Stichos wird jetzt ziemlich allgemein, z. B. auch von Delitzsch, עָלַי in עָלֶיךָ verwandelt; die Stelle gehört zu den 18 Fällen, in denen nach jüdischer Überlieferung der ursprüngliche Text (aus dogmatischer Scheu) durch die סוֹפְרִים geändert wurde. Also: *Warum wurde ich dir zur Last.* Diese Frage hebt das Persönliche und das Willkürliche in Hiobs jetziger Behandlung durch Gott hervor: wenn Gott früher zur Zeit seines Glückes und ebenso bei den übrigen Menschen doch gerade soviel Veranlassung zum Strafen gehabt hätte, so muss er seit der Zeit, wo er Hiob so peinigt, seiner überdrüssig geworden sein — warum denn? Man merkt, dass auch hier Hiob eigentlich geneigt ist, die Ursache in Gott zu suchen. Der Ausdruck: dir zur Last ist zugleich eine Erinnerung an die Zuneigung, die Gott früher zu Hiob hatte, und leitet damit zu dem letzten Vierzeiler v. **21** über: *Und warum vergiebst du mir mein Vergehen nicht Und übergehst* (eigentlich: lässest vorbeigehen) *meine Schuld?* Ein kühner und schöner Satz. Hiob ist sich bewusst, dass er nicht absichtlich gesündigt habe, die unabsichtliche Sünde konnte er gar nicht vermeiden — warum wird sie nun plötzlich so aufgebauscht und so fürchterlich bestraft? Wenn Gott sie nicht dulden kann zwischen sich und dem Menschen, muss er sie dann durch ein solches Wüten ahnden, könnte er sie nicht durch Vergebung beseitigen? Liegt da eine plötzlich entstandene unerklärliche böse Laune Gottes zu Grunde? Der Satz ist ein Protest gegen die Meinung derjenigen, die die Sünde zum Hauptfaktor in der Religion und zum Regulator der Beziehungen zwischen Gott und den Menschen machen. Wenn der Mensch mit seinem innersten Wesen und ganzen Wollen zu Gott hält, dann sollte die freilich unzweifelhafte Thatsache, dass er in Schwachheit sündigt, Gottes Freundschaft ihm gegenüber nicht anfechten können. Kann sie es auch nur vorüber-

gehend, so sind doch leicht die Folgen unheilbar: *Denn jetzt, zum Staube werde ich mich legen, Und suchst du mich, bin ich dahin!* Suchst du mich — wieder ein prächtiger kühner Gedanke! Gott muss doch einmal wieder anderen Sinnes werden, zu seiner ursprünglichen Zuneigung zurückkehren, aber dann möchte es zu spät sein, dann hätte er zu bereuen. Ein Anthropomorphismus, wie er nur aus lebendiger Religion hervorgehen kann. In einer finsteren Laune ist Gott seines Lieblings überdrüssig geworden und hat ihn beseitigt, später wird er ihn vergebens zurückwünschen.

Wenn wir den Dichter kühn nennen, so ist er es freilich nur in seinem Gegensatz zu der Theologie seiner (und unserer) Zeit. An sich war schon die ältere Religion Israels wie alle unverkümmerte Religion eine Freundschaft zwischen einem Gott und seinen menschlichen Angehörigen gewesen, aber missverstandene Strafreden der Propheten, Aufstellung eines gesetzlichen Vollkommenheitsideals, endlich und vor allem die schwere Geschichte, die das Volk durchmachte und nur durch Gottes Zorn über seine Sünden zu erklären wusste, brachten jene moralische Ängstlichkeit zu Wege, die hinter jedem Missgeschick eine Sünde witterte und sich in die Freiheit der Kinder Gottes nicht hinaufzuschwingen vermochte. Unser Dichter kann unter dem Druck der bösen Geschicke, unter denen auch er leidet, die arglose Freudigkeit der alten Zeit nicht mehr besitzen, aber seine sittliche Wahrhaftigkeit empört sich gegen die Zumutung, wegen seiner Leiden sich selbst zu verdammen, und sein religiöses Fühlen hilft ihm, sich allmählich zurückzutasten zu einem Gott, der kein Inquisitor ist, sondern der treue Freund seiner Freunde.

Cap. 8. Rede Bildads.

Die beiden jungen Freunde werden vom Dichter hinter Eliphas zurückgestellt und machen einen weniger günstigen Eindruck. Bildad kann sich nicht wie jener auf eigene Offenbarungen, aber auch nicht einmal auf eigene Gedanken stützen, er beruft sich auf die Lehre und Erfahrung der Väter. Diese sagt, dass der Gottlose zu Grunde gehen müsse, woraus folgt, dass die zu Grunde Gegangenen, so die Kinder Hiobs, gottlos waren. Ist also Hiob unschuldig und wendet er sich im Gebet zu Gott, so wird es ihm ganz gewiss nicht blos wieder gut gehen, sondern ihm auch eine glänzende Entschädigung zu Teil werden. Die Gedanken Bildads sind hausbackener, seine Auffassung von Glück und Unglück noch mechanischer, als die des Eliphas und decken sich mit jener Vergeltungslehre, die seit dem Deuteronomium herrschend wurde. Besonders deutlich erkennt man bei ihm den schon hervorgehobenen Gegensatz zwischen Hiob und seinen Freunden: während Hiob meint, Gott müsse sich in seinem Verhalten geändert haben, bleibt für Bildad der gerechte Gott eine konstante, unbewegliche Grösse, und allein des Menschen Verhalten ist der variable Faktor. In dem ersten Abschnitt

Cap. 8 2–7 wird eigentlich schon alles gesagt, was von diesem ärmlichen Gesichtspunkt aus gesagt werden kann: Gott ist gerecht; ist also Hiob rechtschaffen, so kann's nicht fehlen. **2 3** Der nüchterne Bildad nimmt sehr natürlicher Weise Anstoss an Hiobs Leidenschaftlichkeit v. 2 (אָן selten für אָנָה) und an der Anzweiflung der Gerechtigkeit Gottes v. 3, die er aus jenem Warum Hiobs heraushört, obwohl Hiob viel höher hinauf nach Gottes Liebe geforscht hatte. Da der Dichter v. 3 schwerlich zweimal יְעַוֵּת geschrieben hat, vgl. LXX, so lesen wir im zweiten Stichos יְעַוֶּה, vgl. Cap. 33 27; zum ersten Stichos vgl. Cap. 34 12. Der Hauptton beider Stichen liegt auf dem Begriff Gott. Gott, der Allmächtige, kann das Recht nicht verdrehen; was dem Hiob widerfahren ist, kann kein Unrecht sein, weil es von Gott kommt. Bildad hat das nicht unrichtige Gefühl, dass Hiob in Cap. 7 17 ff. an den Satz streifte:

summa justitia summa injuria. 4 5 Der erste Vers muss Vordersatz zum folgenden sein, denn für sich allein giebt er keinen vernünftigen Sinn, da dann v. 4[b] Nachsatz sein müsste: Bildad kennt ja aber den Untergang der Kinder Hiobs, kann ihn also nicht erst durch eine Schlussfolgerung aus der ihm nicht bekannten Sünde feststellen; anders wäre es wenn es hiesse: deine Kinder haben gesündigt, wenn Gott sie preis gab, oder: wenn deine Kinder starben, so gab Gott sie hin u. s. w. Demnach: *Wenn deine Kinder gegen ihn sündigten, Und er sie hingab* (eigentlich: entliess) *in die Gewalt ihres Vergehens*, das den ihm Verfallenen notwendig mit seiner Folge, dem Untergang, behaftet. — so. Den Nachsatz muss v. 5 bringen, bringt ihn aber im hebr. Text nicht, da er wie v. 6 und wahrscheinlich unter dessen Einfluss mit אם beginnt. Es ist daher mit der LXX וְאַתָּה zu lesen. Nicht sehr schön ist ferner in v. 5 das אל אל ואל, zumal das שִׁחֵר sonst nie mit אֶל verbunden ist; die LXX hat die beiden ersten אל nicht. Vielleicht schreibt man am einfachsten תְּשַׁחֲרֶנּוּ und sieht darin einen beabsichtigten Gegensatz zu dem letzten Satz Hiobs Cap. 7 21: *So suche du nach ihm Und zum Allmächtigen flehe!* Bildad benutzt das Schicksal der Kinder Hiobs, das für ihn selbstverständlich ein Beweis für die Vergeltungslehre ist, zu einer Warnung und Mahnung, es solle dem Hiob ein Sporn sein, zur rechten Zeit Rettung zu suchen, und zwar in demütigem Flehen, und ja nicht zu meinen, dass Gott nach dem Menschen suchen müsse, statt der Mensch nach Gott. 6 7 nennt zuerst die Bedingung, die erfüllt sein muss, wenn jenes Gottsuchen und Beten Erfolg haben soll, und beschreibt dann den letzteren. *Wenn rein und redlich du bist*, – *so* . . . Der Nachsatz wird vom Bedingungssatz getrennt durch כִּי עַתָּה יָעִיר עָלֶיךָ, denn dann erwacht er über dir, das deutlich motivierende Glosse eines Lesers zu v. 5 ist: dein Gebet wird, vorausgesetzt deine Unschuld, Gott aus seiner Unthätigkeit erwecken. Der Gedanke des unthätigen Abwartens Gottes, mit dem ja oft genug in den Psalmen (z. B. Ps 35 23) und sonst (z. B. Jes 63 15ff.) die nicht vergehende Not erklärt wird, soll begreiflich machen, warum Gott nicht schon längst geholfen hat, und dass er erst durch Hiobs Schreien aufgeweckt werden muss; das passt aber herzlich schlecht in den Gedankengang Bildads. Die LXX hat diese Glosse nicht, dafür eine andere: er wird dein Gebet erhören. *So stellt er her die Wohnung deiner Gerechtigkeit*, eine solche Wohnung, an deren Wohlstand man die durch Gott anerkannte Gerechtigkeit erkennt. v. 7: *Und es wird dein Anfang ein Geringes sein, Doch deinen Ausgang macht er sehr gross.* Da אַחֲרִית fem. ist, muss man mit Olshausen und Siegfried das Hiph. יַשְׂגֶּה lesen. Der *Anfang* bezeichnet Hiobs früheres Glück Cap. 1 2ff. Ähnliches hatte schon Eliphas verheissen.

8–22 wird die Lehre der Väter mit den nötigen Nutzanwendungen vorgetragen, jedoch mit einer solchen Betonung des Geschickes des Gottlosen, dass man schon den Verdacht gegen Hiobs Unschuld, den die Freunde später unverhüllt aussprechen, heraushört, hat doch auch Bildad v. 6 nur hypothetisch von ihr gesprochen. 8 9 Einleitung dazu. רִישׁוֹן mit ׳ statt א; לְדֹר poetisch für אֶל דֹּר. Da כּוֹנֵן, zu dem לִבְּךָ zu ergänzen wäre, sonst nicht so gebraucht wird, wie hier erforderlich wäre, so ist mit Olshausen u. a. בִּין zu lesen. Für אֲבוֹתָם

schreiben wir mit LXX אָבוֹת, das mit dem allgemeinen Begriff *früheres Geschlecht* sich offenbar deckt, während das Suff. nur dann passte, wenn vorher eine bestimmte Generation gemeint wäre; Cap. 15 18 kann den Fehler natürlich nicht schützen. BUDDES Behauptung, dass man אֲבֹתֵינוּ statt אָבוֹת schreiben sollte, wenn man verbessert, bedarf keiner Widerlegung; natürlich ist vor אָבוֹת der Art. hinzuzudenken wie vor דוֹר ר׳. Warum soll Hiob die Forschung (vgl. 5 27) der Väter befragen? ***Denn von gestern*** (l. mit OLSHAUSEN u. a. מִתְּמוֹל) ***sind wir und unwissend, Denn ein Schatten*** (so flüchtig, vgl. Cap. 14 2) ***sind unsere Tage auf Erden.*** Solche Lehre zu erhalten, wie sie v. 11–13 vorgetragen wird, genügt nicht die Erfahrung eines einzigen, sondern nur die vieler Menschenleben. Den Respekt, den unsere Zeit vor den Büchern hat, deren jedes aus hundert älteren zusammengelesen ist, hat die literaturlose Kultur vor der Überlieferung und dem Hergebrachten. Bildad ist sich seiner Beschränktheit bewusst, schreibt sie aber auch den anderen zu, die er, wie die Mittelmässigkeit zu thun pflegt, ohne Weiteres für seines Gleichen hält: eine häufige Verbindung von Bescheidenheit mit unbewusster Unverschämtheit. **10** ist doch wohl selbst für einen Bildad zu leer; ausserdem soll doch Hiob nicht direkt aus dem Munde der Väter, sondern aus Bildads Munde die Weisheit der Vorzeit vernehmen. Wie so oft ein וַיֹּאמֶר oder לֵאמֹר hinzugesetzt wird, so hat auch hier ein Späterer gemeint, der Vergesslichkeit des Autors nachhelfen zu sollen, und sich dabei zu sehr an das wörtlich verstandene *fragen* von v. 8 gehalten. **11 12** Die Lehre der Väter, eine Gleichnisrede in volkstümlicher Art. ***Wird hoch Papyrus wo kein Sumpf ist, Wird Nilgras gross ohne Wasser?*** אָחוּ ist ein ägyptisches Wort, und auch גֹּמֶא kommt Ex 2 3; Jes 18 2 im Zusammenhang mit dem Nil vor; der Dichter ist mit Ägypten bekannt. ישְׂגֶּא mit e als wie von שָׂגָה v. 7 s. GES.-KAUTZSCH § 75, A. 21 a. Papyrus kann auf nichtsumpfigem Boden zwar aufschiessen, aber nicht zu seiner vollen Höhe (bis zu 10 Ellen) auswachsen. בְּלִי־מָיִם, Mangels an Wasser, bedeutet: wenn ihm nicht genug Wasser und auf die Dauer zu Gebote steht. Der Gottlose ist kein Baum an Wasserbächen, der auch zur Zeit der Dürre Wasser hat Jer 17 5 ff. v. 12: ***Noch ist es in seinem Trieb, wird noch nicht gepflückt*** (oder: ist noch nicht abpflückbar, vgl. zu Cap. 6 6), ***Da ist es vor allem Grase dürr***, weil ihm plötzlich das Wasser ausging. HOFFMANN will v. 12 a das לֹא streichen: da wird es schon gepflückt, aber dann sprechen die beiden Stichen von zwei verschiedenen Schicksalen und lässt sich v. 12ᵃ mit v. 11 nur künstlich vereinigen. Nur soweit geht die Lehre der Väter; jetzt giebt Bildad die Nutzanwendung. Der erste Vierzeiler scheint mir aus **13** und **20** zu bestehen. Hingegen wird v. 14-19 ein Bild ausgeführt, das dem von v. 11 12 zwar ähnlich ist, aber doch hinlänglich von ihm verschieden. um beide auseinander halten zu müssen. Da aber v. 14-19 deutlich an v. 13 angehängt ist, diese Anhängung jedoch einen ästhetischen und stilistischen Fehler in sich schliesst, so halte ich v. 14-19 für das Werk eines Lesers, der sich ähnlich wie Cap. 4 8-11 von der Lust hinreissen lässt, den beliebten Gedanken vom Endgeschick des Gottlosen weiter auszuspinnen. v. 13: ***So ist das Ende aller Gottvergessenden, Und die Hoffnung des Unheiligen geht zu Grunde.*** Für אָרְחוֹת liest LXX אַחֲרִית, was besser passt und

vielleicht auf v. 7 anspielt. Hiob darf nur dann Hoffnung haben, wenn die Bedingung von v. 6 auf ihn zutrifft; er soll sich fragen, ob er nicht dem Papyrus gleicht, der nicht auf dem rechten Boden steht. Das zweite Distichon s. u. v. 20. Der Einsatz **14—19**. Das erste Tetrastich **14 15** schliesst sich, wenn wenigstens אֲשֶׁר richtig ist, an v. 13 in etwas schwerfälliger Weise an. Da die LXX einen ganz anderen Text hat, so kann allerdings an der Richtigkeit des אֲשֶׁר gezweifelt werden; ob der Interpolator אֱוִלִי schrieb? יָקוֹט, das von קוט = קוץ, Ekel haben, oder von קטט = קצץ, abschneiden, herzuleiten wäre, giebt keinen Sinn: ich lese dafür wegen v. 14ᵇ קוּרִים. Spinnefäden nach Jes 59 5 6 (so auch Beer). Demnach *Er, dessen* (oder: der Thor, seine) *Zuversicht Spinnefäden sind Und dessen Vertrauen ein Spinnenhaus.* v. 15 sagt dann, dass der Gottlose sich auf das Haus stütze, dass es aber nicht Stand halte. Budde will in einer unzeitigen kritischen Anwandlung v. 15 streichen, wozu nicht der geringste Grund vorhanden ist. Es folgt **16 17** die Beschreibung einer Wucherpflanze im Garten, die dem Interpolator wohl die Hauptsache war. *Saftig ist er vor der Sonne*, ausgesetzt der Sonnenglut, die die anderen Pflanzen des Gartens versengt. *Und über seinen Garten* (seinen, weil er ihn mit Beschlag belegt hat) *zieht sich sein Gespross*, der Ausdruck charakterisiert ihn als Wucherpflanze. v. 17 ist schwierig und hat zu manchen Konjekturen Anlass gegeben. Der Vers will augenscheinlich die Lebenskraft der Pflanze schildern. Indem wir für das letzte Wort mit der LXX יְחַיֶּה lesen, übersetzen wir: *Über'm Brunnquell verschlingen sich seine Wurzeln, Im Haus von Steinen lebt er.* Zu גַּל vgl. zu Cap. 5 5, zu dem ganzen Bilde Gen 49 22. Die Pflanze hat sich an der ihr günstigsten Stelle des Gartens, im Brunnenhause, angesiedelt und wächst an dessen Wänden auf, im Steinhaus besser gedeihend, als andere Pflanzen auf ihren Beeten in der Erde, und den ganzen Garten überziehend. „Geröll" und „Steine" passen nicht zum Garten, nötigen daher zu allerlei Textänderungen und gewagten Deutungen. Dass das Bild einer solchen eingedrungenen und unter absonderlichen Lebensbedingungen üppig gedeihenden Wucherpflanze gut zum Gottlosen passt, ist klar; ebenso klar ist es, dass es ganz abweicht von dem Bilde in v. 11 12; hier die Pflanze am Wasser, v. 11 f. die Pflanze ohne Wasser, die in der Sonnenhitze dürr wird. Ebenso abweichend **18 19** die Art des Untergangs, der beim Papyrus v. 11 f. die natürliche Folge des falsch gewählten Bodens ist, hier gewaltsam erfolgen muss. *Wenn man ihn vertilgt*, — also ist es eine schädliche, keine nützliche Pflanze wie v. 11 f. Seine Stätte verleugnet ihn, als habe sie ihn nie gesehen (vgl. Cap. 7 10), — wenn das Brunnenhaus einmal gereinigt wird. Nun der Abschluss v. 19, der ein Pendant zu v. 13 ist: *Siehe, das ist der Jubel(?) seines Weges, Und aus dem Staube sprosst ein anderer auf* (l. den sing. יִצְמַח). מְשׂוֹשׂ, Jubel, ist ein wenig sonderbar. Die LXX hat sich aus den beiden letzten Wörtern von v. 18 und aus v. 19ᵃ folgende Sätze zusammengekrümelt: לֹא רָאִיתָ כָּהֵנָּה ואמשו שֹׁדֵד בֵּן, hast du nicht solches gesehen, und ἡ καταστροφὴ des Ruchlosen sei so beschaffen? Sie hat also so ziemlich denselben Text wie wir, und dass sie אמש Cap. 30 3, wo diese Konsonanten ebenso rätselhaft vorkommen wie hier, anders übersetzt (ἐχθές), könnte darauf beruhen, dass v. 14—19 auch in ihr nicht ursprünglich wären.

Natürlich darf man bei ihrer ganz anderen Wortabteilung ihr καταστροφή nicht für unser מָשׂוֹשׂ in den Text setzen oder wegen ihres τοιαύτη, das sie aus der zweiten Hälfte von דַּרְכּוֹ nimmt, unser הֵן in כֵּן verwandeln. — Haben wir nun **20** an v. 13 anzuschliessen als zweites Distichon, so stört es uns nicht, wenn er ebenso wie v. 19 mit הֵן beginnt: *Siehe, Gott verwirft nicht den Frommen, Doch hält er nicht fest die Hand der Übelthäter.* Der Ausdruck: er hält am Bösen nicht fest, erklärt das Bild vom Papyrus, dem das Wasser ausgeht, nicht das Bild von der Wucherpflanze, die gewaltsam ausgerottet wird. Der Schluss von Bildads Rede **21 22** lässt den Trost überwiegen nach dieser letzten Warnung. *Noch wird er füllen mit Lachen deinen Mund* u. s. w. Lies עֹד und יְמַלֵּא (Ges.-Kautzsch § 23 e); שְׂחוֹק inkorrekt plene geschrieben. v. 22: *Deine Hasser werden sich mit Schande bekleiden,* ein bekanntes Bild, wohl daraus abzuleiten, dass Verurteilte ein ihre Schande anzeigendes Kleid anziehen mussten, wie es ja sogar die Angeklagten thaten (Sach 3 3) und wie es früher auch unter uns Sitte war. Jetzt trägt Hiob als Schuldverdächtiger ein solches Kleid, künftig werden es die thun, die sich über seine Verurteilung freuten. *Aber das Zelt der Gottlosen ist dahin* — noch einmal eine Warnung!

Cap. 9 10. Hiobs Antwort.

Cap. 9 2–24 antwortet auf Bildads Satz, dass Gott, der Allmächtige, nicht falsch richten kann. Ja Gott, der Allmächtige, der muss ja immer Recht behalten. Aber Hiob will sein Recht behaupten, und sollte es ihm das Leben kosten, — Gott vertilgt Unschuldige und Schuldige. **2 3** *Wahrlich, ich weiss, dass es so ist, — Und wie hätte ein Mensch bei Gott Recht!* Ein Satz voll bitterer Kühnheit. Was Eliphas (Cap. 4 17) und Bildad (Cap. 8 3) sagen, ist ja wahrlich richtig und allbekannt, Gott ist immer im Recht. צָדַק kann hier, wo das מִן von Cap. 4 17 durch עִם ersetzt ist, in seinem einfachsten Sinne gefasst werden: Recht haben und Recht bekommen, denn Hiob denkt an ein Prozessieren mit Gott. v. 3: *Wenn es ihm gefiele, mit ihm zu streiten, Beantwortet er ihm nicht eins von tausend,* von tausend Fragen, die Gott über Recht und Unrecht thun würde, denn Gott könnte so hohe Anforderungen an die menschlichen Leistungen stellen, dass der beste Mensch verstummen müsste auf die Frage, ob er ihnen genüge. Subj. von יַחְפֹּץ ist nicht der Mensch, obwohl bei dieser Annahme der Satz glatter würde, sondern Gott, von dem allein ein חפץ ausgesagt werden kann, während es beim Menschen ein הואיל wäre (Gen 18 27), und überdies hat Hiob ja keinen dringenderen Wunsch, als sich vor Gott verteidigen zu dürfen. Nun folgt eine Reihe von Sätzen über Gottes schreckende Überlegenheit. **4 5** *Der weise ist von Herzen und stark an Kraft,* absolut vorangestellt. Das Herz gilt bekanntlich als Organ des Verstandes. *Wer trotzte ihm und blieb unversehrt?* Eigentlich: wer machte hart den Nacken, wie ein Kämpfer, der den Anprall des Gegners erwartet. Ein Beispiel von seiner Kraft v. 5: *Der Berge verrückt, ohne dass er es merkt, Und der sie umkehrt in seinem Zorn.* Für יָדָעוּ ist nach Bickell's ebenso einfacher wie schöner Verbesserung יֵדַע zu lesen (so nach Pesch.), denn dass die Berge ihre Versetzung nicht merken, wäre ein sonderbarer Gedanke. Wenn Gott zornig ist und die Erde

erschüttert, dass Berge von der Stelle rücken, so ist diese gewaltige Kraftäusserung für ihn etwas so Geringes, dass er sich ihrer nicht einmal bewusst wird. Die Späteren nahmen an diesem Anthropomorphismus Anstoss, daher der scherzhaft wirkende plur. ידעו. In v. 5[b] ist ebenfalls nach Pesch. das prosaische אֲשֶׁר zu streichen und das part. וְהֹפְכָם zu schreiben; בְּאַפּוֹ ist auch in v. 5[a] hinzuzudenken. Von zornigen Machtäusserungen Gottes redet, ganz seiner Stimmung gemäss, Hiob auch 6 7: ***Der aufspringen macht die Erde von ihrer Stelle, dass ihre Säulen zusammenklirren:*** letzterer Satz mit emphatischer Wortumstellung für ויתפ' ע'. Die Erde ruht wie ein ungeheueres Haus auf gewaltigen Säulen (vgl. Jde 16 26 ff.); bekommt ein solches Haus einen Stoss von der Seite, so werden die Säulen erschüttert. Ob der Dichter bei den Säulen an etwas Bestimmtes denkt, wissen wir nicht; vielleicht meint er die Berge, die er zwar Cap. 26 11 die Säulen des Himmels nennt, die aber darum wohl auch die Säulen der Erde sein können, indem man sie sich tief durch die Erdscheibe hindurch als deren Pfeiler in das unterirdische Wasser eingesenkt dachte (Prv 8 25, vgl. Hi 38 6). Ein Erdbeben ist bei den Alten etwas anderes, Gewaltigeres als bei uns, denn sie denken sich die ganze Erde von ihrer festen Stelle, ihren Fundamenten fortbewegt. v. 7: ***Der der Sonne gebietet, und sie strahlt nicht auf, Und um die Sterne ein Siegel legt:*** Übergang des part. in das verb. fin. חֶרֶס ist ein seltenes poetisches Wort. Das Versiegeln der Sterne setzt voraus, dass sie vorher in irgend einem Gefängnis oder einer Hülle verschlossen werden, das Siegel ist Zeichen der Herrschermacht, der Ausdruck also parallel mit dem stolzen הָאֹמֵר. Den Anlass zu solchen Sätzen bilden die für die Alten so schreckenden Sonnen- und Mondfinsternisse. **8—10** halte ich für einen fremden Einsatz (so auch Beer). Sie sprechen im Gegensatz zu v. 4—7 und v. 11 ff. von wohlthätigen Werken Gottes und stehen daher nicht im Einklang mit dem Zweck des Dichters, die umdüsterte Stimmung Hiobs zu malen und ihn den Beweis liefern zu lassen, dass sich mit Gott nicht ums Recht kämpfen lasse. Sie eignen sich für die Reden der Freunde und sind thatsächlich aus ihren und aus ähnlichen Ausführungen anderer Bücher zusammengeflickt. So ist v. 10 aus Cap. 5 9, v. 8[a] aus Jes 44 24, v. 8[b] mit geringer Änderung aus Mch 1 3 genommen; v. 9 erinnert (ausser an Gottes Rede Cap. 38 31 f.) besonders an Am 5 8, welche Stelle, gleichfalls eine Interpolation, freilich nicht das Original der unsrigen zu sein braucht, aber mit Am 4 13; 9 6 (vgl. auch Hi 5 10; 12 7-10 u. s. w.) auf die Vorliebe der Späteren für derartige Physico-Theologie und zugleich auf die Unbefangenheit hinweist, mit der sie den freien Rand ihrer Manuskripte verzierten. Eine dogmatische Absicht, etwa die, der zerstörenden Thätigkeit Gottes die schaffende und wohlthätige an die Seite zu stellen, braucht man (schon wegen der Glossen in Amos) nicht anzunehmen. Ob v. 8 die Höhen (die Punktation leitet בָּמֳתֵי, bomothe, von בָּמַת ab, dazu verführt durch die ungewöhnliche Endung ־ֵי; richtig wäre bāmothe) des Meeres die Wolken oder die Meereswellen bedeuten, bleibe dahingestellt. Nach v. 9 schuf Gott den Bären (Cap. 38 32 עַיִשׁ; möglicher Weise ist unser עָשׁ durch Dittographie aus עֹשֶׂה entstanden), den Orion, die Plejaden (nach anderen wäre כִּימָה der Sirius) und ***die Kammern des Südens*** (תמן für תֵּימָן), die wohl auch ein bestimmtes

Sternbild bezeichnen. **11 12** Bei seiner schrecklichen Kraft ist Gott noch dazu unsichtbar, geht, schwebt am Menschen vorüber, ohne von ihm bemerkt zu werden; das erhöht den Eindruck seiner Überlegenheit ins Unheimliche und macht v. 12 den von ihm Angegriffenen völlig wehrlos. Das ἀπ. λεγ. יַחְתֹּף ist vielleicht gewählt, um an יַחֲלֹף anzuklingen (Delitzsch): im unsichtbaren Fluge vorüberschwebend, *packt er — wer schlägt ihn zurück?* Und niemand kann ihn kontrollieren und fragen: was machst du? für ihn giebt es keine Verantwortung. Wenn man also von Gottes Gerechtigkeit spricht, so ist es nicht die eines Richters, der an das Gesetz und vorgeschriebene Normen gebunden ist und die Rechte des Angeklagten, der ihm als Mensch und Bürger gleich steht. respektieren muss, sondern die des souveränen Herrschers, dessen Wille Gesetz ist. Daher **13 14**: ***Eloah wird seinen Zorn nicht zurücknehmen, Unter ihm krümmten sich die Helfer Rahabs.*** Eloah mit Nachdruck vorangestellt: jedem anderen wird durch höhere Mächte und Instanzen verwehrt, seinem Affekt die Zügel schiessen zu lassen, Gotte nicht! v. 13ᵇ lässt uns ahnen, dass der Dichter gewaltige Darstellungen von dem furchtbaren Kampfe kannte, den in der Anfangszeit der Welt Gott mit dem Chaos und dessen Ungeheuern durchfocht. רַהַב ist dasselbe Wesen, das Cap. 7 12 יָם genannt wurde; die Helfer Rahabs sind die Urgötter und die Ungeheuer, die Rahab oder תְּהוֹם (die babyl. Tiāmat) oder יָם gegen die Lichtgottheit aufstellte (s. die zu Cap. 7 12 genannte Schrift von Fr. Delitzsch S. 96) und die jetzt noch in der Tiefe erbeben, wenn sie an Gott denken (Cap. 26 5). v. 14: ***Und dass Ich ihm antworten sollte, Auswählen meine Worte ihm gegenüber!*** אַף כִּי wie Gen 3 1 in einem Ausruf, der etwas Undenkbares, Unglaubliches erwähnt. Der Schrecken würde dem Menschen wehren, das richtige Wort zu treffen, während doch in einem Prozess auf Leben und Tod so viel darauf ankommt, was man sagt und — gegenüber einem absoluten Gebieter! — wie man es sagt. **15 16** Das אֲשֶׁר am Anfang ist zu streichen, es fehlt in LXX, macht den Satz schleppend und eine natürliche Verbindung mit den folgenden Sätzen fast unmöglich, wird also aus v. 17 eingedrungen sein. ***Wenn ich im Recht wäre, könnte ich nicht antworten, Zu meinem Verurteiler müsste ich flehen.*** אֶעֱנֶה ist mit Recht als Qal punktiert; der Gedanke, den das Niph. ausdrücken würde (Siegfried), folgt erst v. 16: ***Wenn ich riefe, würde er mir nicht antworten,*** denn hier ist mit der LXX וְלֹא יַעֲנֵנִי zu lesen, da die Fortsetzung v. 16ᵇ: ***Ich kann nicht glauben, dass er meine Stimme hören würde,*** keinen Sinn giebt, wenn eben vorher gesagt wäre, dass Gott ihm antwortete. v. 15 und v. 16 stehen in einem gegensätzlichen Verhältnis; v. 15 sagt im Anschluss an das Vorhergehende: wenn Gott als Ankläger und Richter fragt, so kann der Mensch vor Entsetzen nicht antworten und muss bei dem, der ihn nun einmal richten, d. h. dem Sinne nach: verurteilen will (מְשֹׁפְטִי, Poel, besser als מִשְׁפָּט, das einige aussprechen und das den modernen Gedanken ergäbe: um das Recht flehen), um Gnade flehen, statt sein Recht zu erkämpfen; v. 16 hingegen sagt: hätte aber der Mensch *gerufen*, d. h. Gott vor die Schranken des Gerichts gerufen (קָרָא, in jus vocare, absolut wie Jes 59 4), so würde Gott ihn keiner Antwort würdigen, ja nicht einmal die Vorforderung des Menschen hören. Das ist ein so einfacher und guter Zu-

sammenhang, dass ich nicht weiss, warum v. 16 unecht sein sollte. **17 18** Von Gericht ist überhaupt bei Gott keine Rede! *Er, der im Sturm* (im Zorn) *mich erhascht.* שׁוּף für שָׁאַף wie Gen 3 15; die Übersetzung zermalmen geht nicht wegen v. 17ᵇ, da ein Zermalmter sich nicht mehr über Wunden beklagt. Hitzig spricht שַׂעֲרָה, Haar, aber dann wäre שַׂעֲרָתִי zu erwarten. *Und mir viele Wunden schlägt ohne Grund:* der Nachdruck liegt auf חִנָּם. Gott misshandelt Hiob unverdienter Weise! Die Verben sind hier als einfacher indic., nicht als subjunct. zu fassen, denn Hiob spricht von seiner gegenwärtigen Behandlung durch Gott, da sonst das חִנָּם eine unmotivierte Beschuldigung wäre; das אֲשֶׁר, quippe qui, führt den Grund für v. 15 16 ein. Auch v. 18, der so deutlich an Cap. 7 19 erinnert, spricht von der gegenwärtigen Wirklichkeit, nicht von einem gedachten Fall, das אֲשֶׁר wirkt wohl noch nach: *Der mir nicht zulässt, Atem zu schöpfen, Sondern mich sättigt mit Bitterkeiten.* Also, ihr sagt, Gott sei gerecht, ja, er ist es, weil er immer Recht behält! Wer kann sich ihn auch nur als wirklichen Richter denken, der dem Angeklagten ein ordentliches Verhör und die Möglichkeit einer Verteidigung gestattet, da er mich jetzt so unerhört ohne allen Grund peinigt. Die kühnsten Invektiven gegen Gott, die man sich denken kann und die dem Hiob des Volksbuches als gottlos vorgekommen wären. Alles wird noch einmal zusammengefasst in **19 20**: *Gilt's die Kraft eines Starken — siehe ihn, Gilt's das Recht — wer will ihm Termin ansetzen?* Für הִנֵּה וְאִם lies הִנּוֹ אִם (oder הִנֵּהוּ?), vgl. Beer, für das letzte Wort in v. 19: יוֹעִדֶנּוּ, da sonst in v. 19ᵃ הִנֵּנִי stehen müsste. Kraft giebts bei Gott, aber ein ordentliches Gericht? das hängt von seinem Willen ab, abzwingen kann es ihm niemand. הוֹעִיד erinnert an das קָרָא v. 16. v. 20: *Wenn ich im Recht bin, mein eigener Mund muss mich schuldig sprechen, Bin ich schuldlos, so macht er mich zum Verworfenen.* Für פִּי wollen einige Kritiker mit Unrecht פִּיו, sein Mund, lesen, aber wenn von Gott die Rede wäre, würde פיו wohl überhaupt nicht geschrieben, jedenfalls nicht betont vorangestellt sein, auch lässt sich Gott nach dem Vorhergehenden überhaupt nicht auf ein Reden ein, sondern verfährt nach seinem Gutdünken, ja nach seinen Affekten. *Mein eigener Mund* verdammt mich, weil ich Gott gegenüber nur (wie ein Schuldiger) flehen, nicht aber mein Recht erstreiten kann. Für יַעְקְשֵׁנִי, das ein impf. Hiph. mit korripiertem î sein würde, schreibt man besser, da das Hiph. sonst nicht vorkommt, das Piel יְעַקְּ׳ s. Ges.-Kautzsch § 53 A. 4. **21 22 24ᶜ** Aufbrausend wie Cap. 7 11, empört über seine Vergewaltigung durch Gott, ruft Hiob: *Schuldlos bin ich, will nicht kennen meine Seele*, mich nicht um sie kümmern, die Gott um so eher vernichten wird, je trotziger ich meine Unschuld behaupte. Das ist zwar nicht das בָּרֵךְ א׳ וָמֻת von Cap. 2 9, steht ihm aber viel näher als die unbedingte Resignation des Hiob von Cap. 2 10. Das תָּם אֲנִי, das hier natürlich eine Beteuerung, nicht wie v. 20 ein Bedingungssatz ist, ist gerade wegen des Gegensatzes zu diesem Bedingungssatz ausserordentlich wirksam: mag er mich für einen עִקֵּשׁ erklären, תָּם bin ich doch! תָּם steht hier natürlich nicht in dem Sinne, in dem es überall in Cap. 1 2 vorkommt. v. 21ᵇ muss aus v. 22 zu einem Stichos vervollständigt werden, die Versabteilung ist missraten: *Ich verschmähe mein Leben, eins ist's!* Es ist einerlei, ob ich als Unschuldiger „ohne Grund“ zu

Tode misshandelt werde oder in Folge dieses meines Trotzes plötzlich sterben muss, zornig ist Gott doch nun einmal. Der Dichter entfaltet einen grossen Reichtum in dieser Psychologie der Stimmungen, Angst vor dem Tode, Verlangen nach ihm, Verschmähung des Lebens, Sehnsucht nach längerem friedlichen Dasein, das geht abwechselnd durch Hiobs Reden hindurch, immer psychologisch begründet und allein schon ein Beweis, dass der Dichter ein geborner Dramatiker ist. Den dritten Stichos hat ein Unberufener durch den prosaischen Satz: *darum sage ich* (s. zu Cap. 8 10) mit dem vorhergehenden zu verknüpfen gesucht, scheint aber den richtigen Zusammenhang damit zu alterieren. Nicht darum erwartet Hiob, plötzlich getötet zu werden, weil er im Folgenden (v. 22) eine Art Gotteslästerung ausspricht, sondern weil er im Vorhergehenden (v. 21) „den Nacken gesteift" (v. 4) und sein trotziges תָּם אָנִי ausgerufen hat. Durch diesen Trotz hat er immerhin eine gewisse Schuld, eine Herausforderung Gottes zu begehen gewagt. Aber es ist ihm einerlei: *Schuldlos oder schuldig, er vernichtet!* Die Partizipialkonstruktion ist gewählt, um den Begriff vernichten stärker zu betonen: er vernichtet, wenn er in der Laune ist, mag er vor sich haben, wen er will, wie er in seinem blinden Zorn Berge versetzt, ohne es zu wissen v. 5. Diese drei Stichen ergänzen wir zum Vierzeiler durch v. 24[c], der an seiner jetzigen Stelle viel weniger gut passt als hier und wahrscheinlich deshalb vom Abschreiber überschlagen wurde, weil er ebenso wie v. 23 mit אִם beginnt: *Wenn nicht er, nun wer ist es?* Hinter לֹא wird mit LXX ein הוּא einzusetzen sein. Dass die Unschuldigen gerade so gut umkommen wie die Schuldigen, ist sicher, — wer bringt sie denn um, wenn nicht der „gerechte" Gott? Ausser ihm giebt es doch keine Macht, die den Unschuldigen verderben könnte. Man sieht, dass der Dichter sich um den Satan des Volksbuches, der ja thatsächlich in Cap. 1 2 der eigentliche Verderber ist, herzlich wenig kümmert. Gerade dieser radikale Monotheismus, der keine relativ selbständigen, unter Umständen auf Gott einwirkenden (Cap. 2 3[b]) Mächte und Schicksalsfaktoren neben Gott kennt, erschwert ihm das Problem, das für die, die Gotte „diese arge Welt", ausgestattet mit eigenen Kräften und erblicher Herrschaft über die sarkischen Menschen, gegenüberstellen, viel leichter lösbar erscheint. Aber zugleich verdankt doch der Dichter diesem einseitigen Hindrängen auf Gott hin jene glühende Sehnsucht nach einer Offenbarung der Liebe Gottes, die seine Dichtung so bedeutend macht. **23 24** führt den Gedanken von der Tyrannenherrschaft Gottes an zwei Beispielen durch. Zuerst: *Wenn eine Geissel* (Pesch. *seine* Geissel) *plötzlich tödtet*, eine Epidemie oder andere Landescalamität, *Spottet er der Verzweiflung* (spr. mit Dillmann מַסַּת von מָסַס) *der Schuldlosen*, die ebenso wenig verschont werden wie die Gottlosen, aber viel unglücklicher daran sind, weil zum äusseren Leiden sich noch das geistige der Gottverlassenheit gesellt. Sodann: *Ist ein Land gegeben in Frevlers Hände, Verhüllt er die Augen seiner Herrscher*. Dieser Vers enthält augenscheinlich eine Anspielung auf Erfahrungen, die der Dichter selbst gemacht hatte: ein *Land*, eine Provinz, vielleicht diejenige, in der er lebte, wurde von einem Minister oder Statthalter oder auch, wie die jüdische Gemeinde vor Nehemias Ankunft, von einem bösen Nachbarn misshandelt, Gott

aber verhinderte, dass die שֹׁפְטִים — ein poetischer und vielleicht absichtlich allgemeiner Ausdruck für die oberste Regierung, etwa den persischen Grosskönig — sich der misshandelten Unterthanen annehmen, er verblendet sie wie absichtlich zu Gunsten der tyrannischen Machthaber oder Friedensstörer. Es ist schade, dass uns die Geschichte der ersten nachexilischen Jahrhunderte so schlecht bekannt ist, sonst möchte es möglich sein, die Lebzeit des Dichters genauer festzustellen. — Aufs Neue erhebt Hiob in

25—35 die Klage, aber in etwas ruhigerer Stimmung, und so kann er, wenn er auch zunächst noch darauf zurückkommt, dass ihm alle Reinigungsversuche vor Gott nicht helfen werden, doch dahin gelangen, sich einen Fall vorzustellen, wo es ihm gelingen würde, Gott gegenüber seine Unschuld zu verfechten. **25 26** variieren Cap. 7 6 ff.; der Übergang vom Trotz, der das Leben wegwirft, zur Klage über das schnelle Hinschwinden des Lebens erinnert an Cap. 7 15 ff. Hiobs Tage eilen dem Untergang schneller entgegen, ***als ein Läufer***, ein Eilbote des Königs; das ***und*** im Eingang, wie auch die Bilder in v. 25ᵃ 26ᵃ deuten an, dass die Stimmung von v. 24 im Dichter noch nachklingt. ***Haben nichts Gutes gesehen*** vgl. Cap. 7 7: die Zeit des früheren Glückes verschwindet vor der Thatsache, dass sie mit so furchtbarem Leid endet. v. 26 ***Sind vorübergeglitten mit*** (im Wettlauf mit) ***Schiffen von Rohr***, leichten Papyrusschiffen, wie sie z. B. auf dem Nil von den königlichen Eilboten benutzt werden vgl. Jes 18 2. טוּשׂ nur hier, ebenso אֵבֶה, das den alten Übersetzern nicht mehr bekannt ist und wofür z. B. Rosenmüller אֵיבָה (Schiffe ***der*** „Feindschaft“, Raubschiffe) mit alten Handschriften lesen will: die Übersetzung mit Rohr gründet sich auf das arabische abâ. **27 28** Es hilft Hiob nichts, wenn er sich vornimmt, heiterer zu werden: ***Wenn ich denke, ich will vergessen meine Klage, Will lassen mein Gesicht und heiter blicken, So graut mir vor allen meinen Schmerzen, Ich weiss, dass du mich nicht rein sprichst***, als ob sogar ein solches Heiterwerden Gott anstössig wäre und durch neue Peinigung unterdrückt werden würde, ein Fieberwahn, der höchst naturwahr ist. Die Gewissheit, die er zu haben glaubt, dass Gott ihn nicht aus der Folter entlässt, die Furcht vor Gottes Reaktion verleidet ihm die vorübergehenden Versuche, zu vergessen und sich zu zerstreuen. Er fasst also sein Geschick ganz als Folge der persönlichen Stimmung Gottes auf; diese persönliche Auffassung macht das ***du*** ganz natürlich, ohne dass er Gott erst nennen muss. Für אָמְרִי, das affektiert wäre, ist אָמַרְתִּי zu schreiben. פָּנַי v. 27ᵇ prägnant für trauriges Gesicht, wie I Sam 1 18; wahrscheinlich ist פני auch zu הַבְלִיג zu supplieren. **29** ist eine prosaische Glosse zu v. 30, darum zu streichen: ***Ich soll schuldig sein, warum mühe ich mich denn vergeblich.*** Die Glosse giebt den Sinn der Stelle gut wieder. Sonst zeugen die meisten Randbemerkungen von den abweichenden Meinungen der Leser. **30 31** ***Wenn ich mich wüsche in Schnee, Reinigte in Lauge meine Hände, Dann würdest du mich in Unrat tauchen, Dass mich verabscheuten meine Freunde.*** הִתְרָחַצְתִּי mit a vor dem ח, das sonst virtuell verdoppelt wird. בְמוֹ braucht nicht mit Qre in בְמֵי, Schneewasser, verwandelt zu werden, auch nicht in כְּמוֹ, wie, vgl. das parallele בְּבֹר, wo בֹר inkorrekt für בֹּר Jes 1 25 = בֹּרִית, Laugensalz, geschrieben ist. In v. 31 lesen wir

mit HOFFMANN nach LXX סְחָה, Gassenunrat (Jes 5 25) für שַׁחַת. Da endlich das Piel von תעב sonst gewöhnlich bedeutet: verabscheuen, so würden *meine Gewänder* dazu ein sonderbares Subj. abgeben, und wie sollte man das Bild deuten? Fasst man das Piel in dem Sinne: zum Abscheu machen (Hes 16 25: verunehren), so gäbe das auch einen manirierten Ausdruck. Deshalb ist nach DE LAGARDE besser zu lesen שְׁלֻמַי, meine Befreundeten (Ps 7 5): mein Verteidigungsversuch würde so ausschlagen, dass auch meine Freunde, die jetzt noch an meine Unschuld glauben, mich aufgeben müssten. **32 33** Nur eine Möglichkeit gäbe es, in einem Prozess mit Gott zu bestehen, wenn nämlich Gott sich dem Hiob im Gericht gleichstellte und seine Übermacht nicht geltend machte, aber diese Möglichkeit ist von vornherein ausgeschlossen. Das scheint die Meinung dieses Vierzeilers zu sein; aber der Text ist in v. 32[a] schwerlich in Ordnung, da das Subjekt (*er?* LXX: *du*) fehlt. Wollte man übersetzen: denn nicht als einem Manne (אִישׁ als acc.) gleich mir kann ich ihm antworten, so schliesst sich v. 32[b] nicht an, letzteres auch dann nicht, wenn man mit Targ. יַעֲנֵנִי liest: nicht ein Mann wie ich würde mir antworten. Erwarten sollte man den Satz: denn er ist nicht u. s. w., aber das steht nicht da. BICKELL verwandelt אִישׁ in יֵשׁ vgl. v. 33, aber der entstehende Sinn ist nicht sehr befriedigend: denn nicht giebt es einen, dem ich antwortete. Man wird also wohl mit LXX אַתָּה nach אִישׁ einschalten und alsdann, da sonst der Stichos zu lang würde, אעננו mit Ausnahme des schliessenden ו, das vor נָבוֹא nicht gut entbehrlich ist, streichen müssen: ***Denn nicht bist du ein Mensch wie ich, Dass wir zusammen ins Gericht kämen.*** Das אעננו scheint aus v. 14 entlehnt zu sein. Gott wird hier ohnehin nicht als verhörender Richter gedacht, dem Hiob zu antworten hätte, sondern als Ankläger, der ihn beim Richter verklagen würde und gegen den sich auch Hiob beklagen könnte; מִשְׁפָּט ist der Rechtsstreit zwischen Civilparteien. Das geht auch aus v. 33 hervor: ***Nicht ist zwischen uns ein Schiedsmann, Der seine Hand legte auf uns beide,*** der Gott übergeordnet wäre und seine Macht und Affekte in Schranken hielte. לֹא nach LXX in לוּ = לֹא zu verwandeln, bringt keinen Vorteil; v. 32f. erörtern einen Fall, der nicht möglich ist, dem gegenüber es auch nichts zu wünschen giebt. Was dagegen gewünscht werden kann, spricht der folgende Vierzeiler **34 35** aus, der unter dem Einfluss von v. 33 in die dritte Person überlenkt: ***Er nehme weg über mir seinen Stecken, Und sein Schrecken ängstige mich nicht, Reden möchte ich, ohne ihn zu fürchten, Denn nicht so stehe ich da für mich.*** Hiob hat ein gutes Gewissen und brauchte vor dem ***Reden***, vor einer Verteidigung Gott gegenüber sich nicht zu scheuen, aber der ***Stecken*** Gottes, das furchtbare Unglück, das ihn niederdrückt, und die Furcht vor Gott machen eine Verteidigung ebenso nutz- und aussichtslos, wie für den schwachen Menschen psychologisch unmöglich, daher der Wunsch, dass Gott von seinem Zorn ablasse und ihn geduldig anhöre.

Hiob lehnt es wieder aufs Schärfste ab, die Ursache seines Geschickes in sich zu erkennen. Das Unglück aber, das die Theologen zur Zeit des Dichters für eine Strafe oder ein Besserungsmittel halten, erklärt er vielmehr für eine Unterdrückung des Rechts der sittlichen Persönlichkeit, die durch die brutale Übermacht des Schicksals ihrer Frei-

heit beraubt und gelähmt wird. Für die weitere Entwicklung darf man die psychologische Wahrheit nicht übersehen, dass nur der in Gott den Feind argwöhnen kann, der in ihm den Freund sucht. Der Hiob des Dichters möchte sich von Gott geliebt und als sittlich wertvoll geachtet fühlen, nur darum empfindet er seine unbegreifliche Laune so tief und kann sich nicht wie der Hiob des Volksbuches und wie die Freunde Gotte anbetend und geduldig abwartend unterwerfen. Daher seine Invectiven gegen Gott, die an diejenigen moderner Pessimisten erinnern und uns doch so ganz anders anfassen, weil sie aus einem gottesbedürftigen Herzen kommen. Diese Invectiven steigern sich noch in

Cap. 10: Gott vergewaltigt Hiob, obwohl er weiss, dass er unschuldig ist: er hat ihn herrlich geschaffen, aber mit der Absicht, ihn zu quälen. 1 2 Der Anfang ähnlich wie Cap. 9 21 ff. *Es ekelt meiner Seele an meinem Leben*, er mag mich töten, wenn er will, *Freien Lauf lass' ich gegen ihn meiner Klage*, obwohl er seinen Stecken über mich schwingt und mein Klagen ihn noch mehr aufbringt, *Will sprechen zu Eloah: verdamme mich nicht! Lass mich wissen, warum du mich bestreitest!* eine Antwort muss er haben auf sein Warum. נָקְטָה (für נִקְטָה Niph. von קוּט = קוּץ) ist eine Aussprache, die einem Sprachirrtum entspringt, wie er in allen Sprachen in der einen oder anderen Weise vorkommt: man sah נָקוֹט für ein intrans. Qal der Form קָטֹן an (s. Ges.-Kautzsch § 67 dd). עָזַב ist hier nicht aufgeben, sondern frei (gewähren) lassen. Für עָלַי l. mit LXX עָלָיו (die Stelle Cap. 30 16 ist doch wesentlich anders), denn es handelt sich nicht darum, dass Hiob klagen, sondern dass er gegen Gott klagen will. v. 1c ist ein überschüssiger Stichos und Citat aus Cap. 7 11. תְּרִיבֵנִי ist Hiph., da sonst im B. Hiob רִיב mit עִם konstruiert wird. Mehrere Zusätze verschiedenen Charakters hat auch der zweite Vierzeiler 3—5: *Dient es dir, dass du vergewaltigst, Dass du verwirfst die Mühe deiner Hände?* טוֹב hat hier, wie es scheint, denselben Sinn wie Cap. 13 9: es ist gut, ein Vorteil für dich; die Übersetzung: ist es dir angenehm? oder: steht es dir schön? (wofür man doch nicht Ex 14 12; Num 14 3; Jdc 9 2 als Beleg anführen kann) weichen von dem Wortsinn zu sehr ab. יְגִיעַ ist Mühe, dann ein mühsam gearbeitetes Werk, Kunstwerk. Ein Töpfer schlägt eine Arbeit zusammen, um etwas Besseres daraus zu formen, das ist ein nützliches Thun, Gott hat aber doch keinen Fehler gemacht, als er den Menschen kunstvoll schuf, und keinen Gewinn davon, dass er sein Werk wieder vernichtet. Der dritte Stichos passt nicht in den Zusammenhang und ist eine wohlgemeinte, aber unbedachte Nachhilfe zum Text: und dass du zum Rat der Gottlosen Licht giebst? Hiob spricht v. 3 und v. 8 ff. im Namen der leidenden Menschen überhaupt, die alle Gottes Geschöpfe sind, von sich allerdings noch als unschuldig leidendem Menschen, nicht von dem Gegensatz zwischen den Frommen und Gottlosen, als ob die letzteren nicht Gottes Geschöpfe wären. Der Interpolator mag unter dem Werk der Hände Gottes ähnlich wie z. B. Tritojes. (Jes 66 2) die Tempelgemeinde verstanden haben, gegen die die Abtrünnigen bösen Rat ersinnen. v. 4 fragt: bist du kurzsichtig, wie ein Mensch, dass du Fehler siehst, wo keine sind, oder kleine Fehler für so gross ansiehst, dass du darum den Menschen vernichten zu müssen glaubst? v. 4b ist doch wohl nur durch ein Versehen in LXX ausgefallen. Zu v. 4 ist v. 5 offenbar ein Randcitat; der Satz: Gott hat nicht das kurze Leben des Menschen, hat mit dem Zusammenhang nichts zu

schaffen, mag man ihn als Begründung dafür auffassen, dass Gott nicht kurzsichtig ist (weil ein ewiges Dasein ewige Erfahrung und damit vollkommene Weisheit verbürgt), oder mag man ihn deuten: Gott könnte, weil er ewig lebt, die Geduld haben abzuwarten, bis Hiob wirklich gesündigt hat — beides ist gleich künstlich. Obwohl die Fragen von v. 3f. selbstverständlich auf verneinende Antwort rechnen, sind sie doch nicht ungereimt gewesen **6 7**: *Denn du suchst nach meiner Schuld Und fragst nach meiner Sünde*, wie mit der Absicht, mich zu verwerfen v. 3, *Obwohl du weisst, dass ich nicht schuldig bin* u. s. w. Auch wenn man כִּי mit *dass* übersetzt, bleibt das logische Verhältnis von v. 6 zu v. 3f. dasselbe: v. 6 enthält die beobachtete Thatsache, v. 3f. den Versuch, für sie eine Erklärung aus Gottes Meinungen (v. 3) oder Eigenschaften (v. 4) zu gewinnen. Auch v. 6 wird wie Cap. 7 17–21 und nachher Cap. 10 14ff. die herrschende Vorstellung zu Grunde gelegt, dass Hiobs Leiden die göttliche Reaktion gegen begangene Sünden sein könnten, und daher mit v. 3f. die widersinnige Folgerung aufgedeckt, die sich daraus für Gottes Wesen ergeben muss: Gott müsste alsdann kurzsichtig sein wie ein Mensch. Nur dass Hiob immer alles ins Persönliche wendet. Die Thatsache einer Verschuldung leugnet er nicht, aber er kann sie nicht als Hauptsache ansehen; macht man Gott zu einem kleinlichen Kriminalrichter, so zieht man ihn ins Menschliche herab und vergisst, dass er der Schöpfer und dass der Mensch ihm nicht fremd, wie der Delinquent dem Richter, sondern ein liebevoll ausgeführtes Werk seiner eigenen Hände ist. *Trotz deinem Wissen, dass ich nicht schuldig bin*, nämlich wert, verdammt zu werden; רָשַׁע ist mehr, als עָוֹן und חַטָּאת haben, die letztere hat auch der Fromme Cap. 7 21, ist aber darum doch תָּם und נָקִי. Der vierte Stichos v. 7[b] ist mit dem vorigen nicht in Einklang zu bringen: und (dass) von deiner Hand keiner rettet; wenn etwa gesagt werden sollte: dein einseitiges Verfahren kannst du nicht damit entschuldigen, dass ich (einen ebenso einseitigen) Beschützer hätte, so wäre doch מַצִּיל dafür kaum ein geeigneter Ausdruck. BEER schlägt vor בְּיָדִי פֶּשַׁע, das trifft in der Hauptsache das Richtige, nur dass פֶּשַׁע nicht stark genug ist und von Hiob nicht geleugnet wird (7 21), auch aus מציל nicht leicht entstehen konnte; lesen wir daher: וְאֵין בְּיָדִי מַעַל, *Und dass an meiner Hand kein Treubruch klebt*. Zu מַעַל, das mit רָשַׁע, gottlos, abtrünnig sein, gut harmoniert, vgl. Cap. 21 34; Esr 9 2; 10 6. Gott muss wissen, dass Hiob sein getreuer Diener ist, darum sollte er die unbewussten und ungewollten Sünden passieren lassen. Im Folgenden wird zunächst der Gedanke von v. 3 weiter ausgeführt. **8 9** Das erste Distichon ist im massor. Text infolge altertümlicher Orthographie verdorben; mit den allermeisten neueren Exegeten ist nach LXX (μετὰ ταῦτα μεταβαλών) vgl. v. 9[b] für יחד סביב etwa zu lesen: אַחַר סָבוֹב; zu dem inf. abs. in der Frage vgl. Cap. 40 2; Jer 7 9 10, wo ebenfalls der inf. durch das verb. fin. fortgesetzt wird (s. GES.-KAUTZSCH § 113 4b): *Deine Hände formten und bildeten mich, Danach willst du anderen Sinnes geworden mich vertilgen? Gedenke doch* (נָא fehlt in LXX), *dass du wie Thon mich gebildet, Und zu Staub willst du mich wieder machen?* In v. 8 die Vorstellung von der Kunstarbeit des Bildschnitzers (עָצַב), in v. 9, vielleicht mit Anspielung auf Gen 2 7, die von der Bildung von Thonfiguren. Seine kunstvolle Arbeit will Gott wieder

zerstören, weil sie kleine Fehler bekommen haben möchte? Eine Weltvorstellung, die alles Entstehen und Geschehen direkt und ausschliesslich auf Gott zurückführt, steht in der That vor dem Elend wie vor einem Widersinn, sobald sie dem Menschen nicht die Schuld beimessen kann. In **10 11** erhalten wir eine interessante Probe der alten Physiologie. ***Hast du nicht wie Milch mich hingegossen Und wie Rahm mich gerinnen lassen?*** Der männliche Same, stellte man sich vor, gerinnt im Mutterschoss, wie Milch zum Käse, zum Embryo, der dann von Gott v. 11 mit Haut und Fleisch bekleidet und mit Knochen und Sehnen durchflochten wird, wie man eine Hecke mit Dornen durchflicht (תְּשֹׂכְכֵנִי Pilel von שׂוּךְ Cap. 1 10 oder Poel von שָׂכַךְ = סכך Ps 139 13). Auch der Koran bewundert in zahlreichen Stellen die Entstehung des Menschen erst aus Staub, dann aus Samen und Blut, ähnlich wie Sap 7 2. Der folgende Vierzeiler **12 13** bahnt nun eine Fortsetzung an, die v. 6 entspricht. v. 12a ist aber verderbt: zu חַיִּים passt das Verbum עָשִׂיתָ nicht, zu dem Verb שַׁתָּ, das die LXX dafür bietet, nicht das zweite Objekt חֶסֶד. Das letztere Wort ist überhaupt auffällig in diesem Zusammenhang, der doch nicht etwa von Hiobs früherem Glück reden kann. Ich nehme daher das שַׁתָּ der LXX an und lese (für חסד) חֶלֶד, das Cap. 11 17 Lebenskraft, -lust bedeutet. Das ergiebt die einzig richtige Fortsetzung zu v. 11: ***Leben und Lebenskraft hast du mir zugegeben, Und deine Aufsicht bewahrte meinen Odem***, sodass ich nun leben und das Leben behaupten konnte. Überall die Vorstellung von Gottes unmittelbarer Wirksamkeit: der Geist des Menschen würde sofort entweichen, wenn Gottes Wachsamkeit dies nicht verhütete. Aber was trieb Gott zu solch sorgsamer Aufsicht an? ***Und dies verbargst du in deinem Herzen, Ich merke, dass dies bei dir beabsichtigt war***, was v. 14 ff. weiter genannt werden soll. Gottes Antrieb bei allem war die Absicht, Hiobs Verhalten zu beobachten, ihn zu züchtigen, niederzuhalten! **14 15** ***Wenn ich fehlte, wolltest du mich beobachten Und von meiner Schuld mich nicht frei machen***, dazu wurde der Mensch von Gott geschaffen, damit er mit grausamer Neugier beobachtet und rektifiziert werde vgl. v. 6, die scheinbar gütige Beaufsichtigung von v. 12 war zugleich ein kaltes Aufpassen auf Verfehlungen. Welch eine Vorstellung von Gott ergiebt sich, wenn die Sünde zum Ein und Alles im Leben und in der Religion gemacht wird! ***Wenn ich gottlos würde, so wehe mir! Und wäre ich gerecht, sollte ich mein Haupt nicht heben.*** Also Strafe für jeden Fehl, völliges Verderben für absichtliche Verschuldung, aber selbst, wenn an Hiob nichts auszusetzen wäre, soll er doch unterwürfig, geduckt, mit gesenkten Augen einhergehen. Das war ja die *Weisheit* des Eliphas. Auf diese klaren Sätze folgt in LXX שְׂבַע קָלוֹן אֲנִי, im hebr. Text: שְׂ׳ ק׳ וּרְאֵה עָנְיִי, wo für die beiden letzten Wörter wohl וְרָוֵה עֳנִי zu lesen ist: gesättigt mit Schmach und getränkt mit Elend. Diese Apposition passt aber grade zum letzten Satz nicht gut, der schwerlich sagen will, dass Hiob auch dann, wenn er gerecht ist, elend sein soll, denn Hiobs Elend hängt im Gegenteil damit zusammen, dass er für Gott nicht als gerecht gelten soll. Demnach ist sie ohne Zweifel ein Citat aus einer bekannten Stelle, die darum in der LXX nur halb angeführt wurde. Vielleicht hängt mit diesem Citat noch zusammen der erste Stichos von **16 17**, wenigstens wenn der Text der LXX

ursprünglich sein sollte: wie der Löwe werde ich in den Tod gejagt; alsdann wäre das וְיִגְאֶה des hebr. Textes oder das וְאֶגְאֶה der Pesch. erst nachträglich hinzugesetzt, um eine notdürftige Verbindung zwischen v. 15 und v. 16ᵇ herzustellen. Denn dass die Verbindung nur notdürftig ist, beweist die gewöhnliche Übersetzung: und würde es (mein Haupt!) hoch, so wolltest du mich wie ein Löwe (oder nach der Auffassung der LXX: wie den Löwen) jagen. Hängt v. 16ᵃ nicht mit v. 15ᶜ zusammen, so mag es eine Glosse nach Cap. 16 9 12 sein; jedenfalls stört der Stichos nicht blos das Metrum, sondern auch die Gedanken- und Bilderfolge. Denn Hiob fährt fort: *Du wolltest dich abermals wunderbar gegen mich beweisen, Wolltest stets neue Zeugen gegen mich führen.* Das ist Begründung des Satzes: wäre ich gerecht, so sollte ich mein Haupt nicht heben. Hiob, wunderbar geschaffen, wird auch wunderbar behandelt, nur leider in ganz anderer Weise, als seine wunderbare Bildung erwarten liess, und damit er stets geduckt werde, führt Gott immer neue Zeugen gegen ihn. Diese Zeugen sind die Beweise für begangene Sünde Hiobs, die vor den letzteren in der Gestalt der Strafleiden hintreten (die LXX übersetzt ein עָלַי נִגְעִי: du erneuerst gegen mich meine Plage). So übt Gott seine doppelte פְּקֻדָּה! Der dritte Stichos: *Und deinen Unmut mehren gegen mich* ist ohne Weiteres verständlich: durch Aufspürung immer neuer Fehler arbeitet sich Gott in steigende Erbitterung gegen Hiob hinein. Dagegen macht der vierte wieder Schwierigkeiten: Ablösungen und Heerschar (oder Frohndienst) sind bei mir. Man weiss nicht, womit man das verbinden soll und warum die beiden Substantive, die ein Hendiadyoin sein würden (sich ablösende Heerscharen), nicht in umgekehrter Reihenfolge stehen; auch ist עִמִּי neben עֵדֶיךָ auffällig. Ich lese daher mit LXX und Pesch.: וְתַחֲלִף צָבָא עָלָי: *Und frische Frohn mir auflegen.* תחלף läuft mit תְּחַדֵּשׁ parallel; צָבָא passt grade hier, wo Hiob sein ganzes Dasein überschaut, sehr gut vgl. Cap. 7 1; in Cap. 14 14 wird dann auf unsere Stelle geistreich angespielt. Indem Hiob sein Leben unter ein solches Geschick gestellt sieht, kommt er zurück auf die Frage, die er schon Cap. 3 11 ff. hervorstiess: warum hat Gott, wenn er es so mit mir vorhatte, mich überhaupt ins Dasein gerufen? **18 19** *Und warum liessest du mich aus dem Schosse hervorgehen Und starb ich nicht, ohne dass ein Auge mich sah?* Vor אֶגְוַע ist וְלֹא einzusetzen vgl. LXX. Diese Frage hat aber jetzt infolge der von den Freunden angeregten Gedanken über die Sünde einen viel bittereren Charakter als früher, denn das Leiden erscheint ihm jetzt als eine von Gott mit Vorbedacht ersonnene Peinigung seines Geschöpfes, das doch ohne Sünde nicht sein kann. v. 19 ist wohl ein Wunschsatz: *Wäre ich, als wäre ich nicht gewesen, Wäre von Mutterleibe an zu Grabe geleitet!* Merx und Beer streichen v. 18 19; allerdings würde man keine Lücke spüren, wenn sie fehlten. Der Abschluss der Rede **20—22** ähnelt den früheren Abschlüssen Cap. 7 6–10 21: *Sind nicht wenig die Tage meines Lebens?* So zu übersetzen mit Bickell, Beer nach LXX C. A.: ὁ χρόνος τοῦ βίου μου = יְמֵי חֶלְדִּי; das יֶחְדַּל Ktib oder וַחֲדַל Qre ist wohl durch Cap. 7 16 beeinflusst. *Lass ab von mir, dass ich heiter blicken könne!* Das erste י von ישית des Ktib stammt aus dem Suff. von חֶלְדִּי, ist also hier zu streichen. שִׁית mit מִן ist vielleicht ein term. techn. aus dem Handwerk oder

Kriegsdienst vgl. Ps 3 7 und das שִׁימִי I Reg 20 12; man kann etwa יָד ergänzen. Das מְעַט am Schluss dieses Stichos mag aus dem vorigen eingedrungen sein (Bickell), die Zeitbestimmung folgt in v. 21: *Bevor ich gehe, ohne zurückzukehren, Zum Land der Finsternis und des Dunkels.* Finsternis als Gegensatz zu dem הַבְלִיג v. 20. Diese Beschreibung der Unterwelt hat ein Späterer v. 22 vermehrt durch allerlei andere Ausdrücke für Dunkelheit; der Text ist, wie meist in solchen Marginalzusätzen, nicht der beste und weicht in LXX stark ab: dem Land von Finsternis (עֵפָתָה mit doppelter Femininendung für עֵיפָה, ebenso in der Interpolation Am 4 13) als wie von Düsterheit(!) und von Dunkel ohne Reihen (?ohne Ordnung?), sodass es hell wird wie Düsterheit. Dass der Text verderbt ist, dass z. B. die letzten drei Wörter eine Variante des zweiten bis vierten sind, liegt auf der Hand, aber eine „Wiederherstellung“ ist von vornherein nutzlos, da der ganze Vers nur eine Aufzählung von Attributen Scheols, kein Distichon ist.

Hiob hat nun gezeigt, dass die Annahme, wegen der Gerechtigkeit Gottes könne nur die menschliche Sünde die Ursache des Unglücks sein, zu den schlimmsten Folgerungen über Gottes Wesen führe. Was werden darauf die Freunde zu antworten wissen? Werden sie Eigenschaften in Gott entdecken, die ihn von dem Vorwurf des brutalen Missbrauchs seiner Übermacht und der Lust an raffinierter Quälerei seiner Geschöpfe befreien?

Cap. 11. Rede Zophars.

Zophar haben wir uns als den jüngsten der drei Freunde zu denken, er ist demgemäss auch der hitzigste und beginnt gleich viel derber als die beiden anderen. Er hat gemerkt, dass Hiob in Gott die Ursache seines Unglücks sucht und über Gottes Wesen nachgrübelt. Selbstverständlich bleibt nun auch er dabei, die Sünde in den Mittelpunkt seiner Auffassung von Religion und Leben zu stellen, aber er sucht doch Hiobs Folgerungen zu entkräften. Dafür weiss er nur den einen Weg, Gottes Weisheit als unerforschlich zu bezeichnen; damit wäre dann allem Forschen über Gott ein Halt zugerufen. Er giebt seine Belehrung in

2–12, woven **2 3** die persönliche Einleitung bilden. *Soll der Wortreiche keine Antwort haben Und der Lippenheld Recht behalten?* Wegen des parallelen אִישׁ שׁ l. nach LXX in v. 2ª הָרַב, adj., *Mann der Lippen, Wortreicher* enthalten fast beschimpfende Urteile über die Länge und Inhaltslosigkeit der Rede Hiobs. *Sollen vor deinem Schwatzen Männer verstummen Und du spotten, ohne dass dich einer beschämt?* Da הֶחֱרִישׁ sonst immer intrans. ist, so ist wohl מְבַדֶּיךָ zu lesen vgl. Cap. 13 13 (oder nach Pesch. עַל בּ׳ oder לְב׳ mit Beer). Scherzhaft ist, was die LXX herausbringt: gepriesen der kurzlebige Weibesgeborne! also etwa: מְבֹרָךְ מְעַט יָמִים יְלֻד אִשָּׁה, immerhin lehrreich für die alte Schrift und Orthographie. Das Spotten bezieht sich auf Hiobs Reden gegen Gott, nicht gegen die Freunde; Zophar hat nur das Theologische, nicht das Menschliche, nicht das tiefe religiöse Bedürfnis darin gefunden. An das letzte Wort in v. 3 ist doch wohl mit Bickell das Suff. anzuhängen: מַכְלִימֶךָ. Im Folgenden finden sich manche Anstösse. Siegfried stösst v. 6 7–9 12 aus, Bickell hingegen v. 4 6ᶜ 7 10; sie stimmen also nur in der Verwerfung von v. 7 überein. Mit Bickell halte ich v. 6ᶜ und v. 10 für unhaltbar; v. 8 9 sind zwar ein ziemlich unnötiger Redeschmuck, lassen sich aber vielleicht an den Begriff

Weisheit in v. 6 anschliessen und so halten; v. 11 12 motivieren den Wunsch in v. 5 und bilden mit diesem Verse das Rückgrat der Ausführung. Doch lässt sich wie v. 8 9 zur Not auch v. 7 und v. 4 halten, wenn man sie in dieser Reihenfolge vor v. 5 setzt; jedenfalls schliesst sich v. 7 an v. 3 gut an. **7 4** als zweiter Vierzeiler spricht das missbilligende Erstaunen Zophars darüber aus, dass Hiob über Gottes Wesen sich kritisch ausgelassen hat, weil er nicht zugeben will, dass seine Sünde die einzige gerechte Ursache seines Leidens sei. v. 7: *Die Erforschung Eloahs willst du ausfinden Oder bis zur Grenze des Allmächtigen hingelangen?* Das zweite תִּמְצָא ist offenbar eine gedankenlose Wiederholung des ersten durch den Abschreiber, man kann daher nicht wissen, welches Verb dagestanden hat (denn das ἀφίκου der LXX ist wohl auch תמצא nach dem aramäischen מטא), aber ein תָּבֹא kann nicht weit fehl gehen. Hiob meint, den Grund (s. Cap. 38 16 zu חֵקֶר) in Gott ausfindig machen zu können: eine Charakteristik seines Grübelns und Redens, die scheinbar das Richtige trifft, aber ihm doch nicht ganz gerecht wird, wie die Fortsetzung zeigt. Denn Hiob hat nicht etwa das Wissens-Bedürfnis, Gottes W e s e n nach allen Seiten, bis zur äussersten Grenze (תַּכְלִית von כָּלָה, zu Ende sein vgl. Cap. 26 10; 28 3) zu erforschen, sondern den praktisch religiösen Drang, des Charakters und der G e s i n n u n g Gottes ihm selbst gegenüber sich zu vergewissern. v. 4: *Und sprichst: rein ist mein Wandel Und lauter bin ich in meinen Augen?* Du fragst: wie ist Gott beschaffen, ich meinerseits bin makellos! Wirklich hatte Hiob gesagt: תָּם אָנִי — הוּא מְכַלֶּה Cap. 9 21 22. Übrigens hat Hiob nicht gesagt, was der M. T. bietet: rein ist לִקְחִי, meine Lehre (eigentlich das Empfangene, die überkommene Lehre vgl. קַבָּלָה), es ist dafür mit Beer לֶכְתִּי, inf. von הָלַךְ, mein Wandeln, zu lesen vgl. LXX und den parall. Stichos. Für בְּעֵינֶיךָ hat LXX בְּעֵינָיו (angenommen von Merx, Beer), das aber auch nicht angeht, weil Hiob sich im Gegenteil darüber beklagt hat, dass Gott ihn n i c h t als rein ansehen will; mit Siegfried ist בְּעֵינָי zu lesen. **5 6** *Aber wollte doch Eloah reden Und öffnen seine Lippen dir gegenüber! Und dir kundthun die verborgene Weisheit, Dass sie wundergleich ist an Vernunft!* מִי־יִתֵּן mit dem inf. (als acc.), der dann durch das juss. fortgesetzt wird Ges.-Kautzsch § 151 b. v. 6ᵇ: dass (die Geheimnisse der Weisheit) doppelt sind — im Vergleich womit sollen sie doppelt sein? und warum nur doppelt, da doch Hiob selber gesagt hat, dass der Mensch Gotte auf tausend nicht eins antworten könne (9 3 4)? Daher mit Mx. Cheyne, Bickell auszusprechen: כִּפְלָיִם = כִּפְלָאִים, wie Wunder. Siegfried beruft sich zu Gunsten von *doppelt* auf II Reg 2 9, aber mit Unrecht: Elisa begehrt dort zwei Portionen vom Geiste Elias, etwa den Erstgebornenanteil, Zophar kann aber nicht sagen wollen, dass Gott nur den Erstgebornenrang unter den Weisen habe. לְתוּשִׁיָּה heisst: an Vernunft, nicht: für die (menschliche) Vernunft, denn das Wort bedeutet nicht den begreifenden Verstand, sondern das objektiv Verständige. Das כְּ vor פְּלָאִים ist nicht zu streichen (Beer), denn Gottes Geheimnisse sind Wundern gleich, nicht Wunder, weil Zophar sonst gar nicht wünschen könnte, dass Gott sie einem Menschen, dem sie doch zu hoch wären, offenbaren möge. Was Zophar mit der Weisheit meint, sagt v. 11 f. Es folgt nun im M. T.: und wisse, dass Eloah dir in Vergessenheit

bringt (etwas) von deiner Schuld, in LXX: und dann würdest du erkennen, dass dir von Gott ausging, was deiner Schuld entspricht (יִשֶּׁה . . . מֵאֱלוֹהַּ כַּעֲוֹנֶךָ). Nach dem M. T. würde der Dichter dem Zophar eine abscheuliche Hyperbel in den Mund gelegt haben: Hiob habe noch viel Schlimmeres verdient als sein jetziges Leiden; aber selbst bei der gemässigteren Fassung des griechischen Textes, die jedoch wegen ihrer Künstlichkeit vor der des M. T. zurückstehen muss, kommt man mit v. 13 ff. in völlige Verlegenheit. Aber der Satz ist schon wegen seines prosaischen Charakters als Interpolation zu entfernen; sein Verf. gehört, wie der Autor der Elihureden, zu denen, die mit dem Dichter unzufrieden sind. **8 9** verherrlichen die v. 6[ab] erwähnte Weisheit Gottes. ***Höher als der Himmel, was thust du?*** Die LXX las die Konsonanten גבהם שמים, woraus wir גְּבֹהָה מִשָּׁמַיִם machen, da der Ausruf im M. T.: die Höhen des Himmels! um so weniger richtig sein kann, als drei Adjektive mit מִן folgen, die sich nur auf (תַּכְלִית in v. 7 oder besser auf) חָכְמָה in v. 6 beziehen lassen und davon im M. T. durch v. 8[a] getrennt sind (ähnlich OLSHAUSEN u. a.). Was thust du? was willst du gegenüber einer Weisheit ausrichten, die höher ist als der Himmel, tiefer als Scheol, länger als die Erde ***an Mass*** und breiter als das Meer? Für מִדָּה von מַד, das sonst immer Decke bedeutet, ist מִדָּה, acc. der näheren Bestimmung, zu lesen; das Wort ist allerdings auch so nur ein Flickwort. Die Weisheit wird hier aufgefasst als hervorgehend aus dem Thun und Erfahren, genau so wie in der eingesetzten Dichtung Cap. 28 (v. 23 ff.): Gott ist über Scheol, Meer u. s. w. hinaus thätig, darum geht auch seine Weisheit über Scheol, Meer u. s. w. Dass v. 8 f. etwas leer sind, lässt sich nicht leugnen, auch entfernen sie v. 5 etwas zu sehr von v. 11 f., vor allem würde man die Weisheit Gottes lieber durch Beispiele aus seiner Leitung der Menschen illustriert sehen. Freilich nimmt Cap. 38 ff. der Dichter seine Zuflucht zu der in der Natur sich offenbarenden Weisheit Gottes, aber warum nimmt er dies hier vorweg? SIEGFRIED könnte also mit seinem Verdacht gegen v. 8 f. Recht haben; sonst muss man sich mit dem Satz: quandoque bonus dormitat Homerus trösten. Hingegen **10** muss einst zwischen Cap. 11 und Cap. 12 14 ff. am Rande gestanden haben und in die verkehrte Kolumne geraten sein. ***Wenn er vorbeischwebt und in Fesseln schliesst Und Gericht beruft — wer hält ihn zurück?*** Der Vers passt nur in eine Rede Hiobs (vgl. Cap. 12 14 ff., 9 11 12), denn er weist auf die unheimliche Übermacht Gottes hin, der niemand (auch kein Unschuldiger) entrinnen kann, während Zophar an die überlegene Weisheit Gottes in der Behandlung der sündigen Menschen denkt, die er bessern will. **11 12** giebt uns endlich Aufschluss über das, was Zophar mit v. 5 f. meinte. Wollte doch Gott mit dir reden: ***Denn er kennt die verderbten Leute Und sieht das Arge und bemerkt es.*** Der Schluss lautet im M. T.: ohne dass er darauf achtet, aber was sollte das sein? Es ist sogar zweifelhaft, ob einem antiken Menschen eine solche Allwissenheit, die auch das weiss, worauf sie nicht achtet, verständlich sein würde. Abgesehen davon ist hier eine Äusserung über die Leichtigkeit der Wahrnehmung nicht am Platz, sondern nur eine über das scharfe Achten Gottes auf alles, was nicht taugt; daher ist mit LXX und Pesch. לוֹ für לֹא zu lesen: לְ steht poetisch für עַל. Zophar bedeutet dem Hiob: nur deswegen verfuhr Gott gegen

dich, wie er gethan, weil er auf jede Sünde achtet und gegen sie einschreitet. Auch Hiob muss etwas gethan haben, was unter den Gesichtspunkt des אָוֶן fällt. Der Zweck und die Folge der göttlichen Aufmerksamkeit ist v. 12: *Und so wird ein leerer Mensch gelehrig Und ein Wildeselfüllen zum Menschen umgeboren*; die Widerspenstigkeit wird durch Strafen gebändigt und besiegt, wie Ps 32, der von einem Geistesverwandten Zophars verfasst ist, des Weiteren ausführt. Das Leiden wird hier also als eine disciplinarische Zähmung des Menschen aufgefasst, dazu bestimmt, ihn zu ernüchtern, wenn er im närrischen Übermut ausschlägt. Zu dieser Äusserung, die keinen sonderlichen Respekt Zophars vor Hiob bekundet, passt ganz gut der Wortwitz נָבוּב — יִלָּבֵב; נָבוּב, hohl, hohlköpfig, wie פֹּתֶה Cap. 5 2 im religiösen Sinne: unweise, die Gottheit nicht achtend vgl. noch נְבָלָה Cap. 2 10; יִלָּבֵב, denom. von לֵב, Herz = Verstand, im Niph.: mit Verstand begabt werden, nur hier. Der unbezähmbare Wildesel (פֶּרֶא als Apposition zu עַיִר, wofür man eher עֲיִר erwartete vgl. Ges.-Kautzsch § 131 c) wird Cap. 39 5 ff. geschildert. v. 12 scheint ein Sprichwort gewesen zu sein.

Der ganze belehrende Teil der Rede Zophars fällt gegen die entsprechenden Abschnitte in den Reden der älteren Freunde insofern charakteristisch ab, als Eliphas sich auf eine eigene Offenbarung, Bildad auf einen alten Weisheitsspruch der Väter berief, während Zophar sagt: wenn nur Gott reden wollte, so würdest du sehen, dass ich Recht habe, und dann mit witzigen Volkssprichwörtern schliesst. Es ist, als wollte der Dichter uns zu verstehen geben: wenn meine theologischen Gegner mit ihren Offenbarungen und Traditionen zu Ende sind, so kommen sie mit allgemeinen Redensarten und mit der Weisheit der Gasse, aber was ich meine und suche, das verstehen sie nicht einmal.

13–20 enthält die Trostrede des Zophar, die nur die Tröstungen der beiden Genossen wiederholt. **13 14** nennt die Bedingungen, unter denen Hiob wieder glücklich werden kann. *Wenn du nun bereitest dein Herz Und ausbreitest zu ihm deine Hände*, die inneren Handflächen, wie der alttestamentliche Beter thut vgl. Jes 1 15, gegen ihn flehentlich ausstreckst vgl. Bildads Mahnung Cap. 8 5 (5 8). אַתָּה, du nun, der, wie ich hoffe, noch gelehrig und verständig werden kann (v. 12). v. 14 wird von Siegfried und Bickell gestrichen und ist jedenfalls in seiner jetzigen Form unbrauchbar, denn die Annahme, der v. sei eine Parenthese, an sich schon einem Notbehelf verzweifelt ähnlich, steht in schlechtem Einklang mit seinem Inhalt: ein Zophar kann die Sünde nicht so nebenbei abmachen. Im Hinblick auf Cap. 8 6 und Cap. 22 23 lese ich: מִיָּדְךָ הִרְחִיק וְלֹא, ausserdem ist mit LXX תִּשְׁכֹּן und אָהֳלֶךָ zu sprechen. הִרְחִיק ist intrans. wie oft. Demnach: *Wenn Arges sich von deiner Hand fern gehalten hat Und in deinem Zelt nicht Frevel wohnt.* Dieser Sinn ist für den ersten Gang des Streitgesprächs der allein mögliche, denn die Freunde haben zwar schon allerlei Verdacht, aber sie nehmen, obgleich mit einem Wenn, vorläufig noch das Beste an. **15 16** Der Nachsatz. Obwohl das כִּי v. 15 nicht unmöglich ist (*ja dann*), so wird es doch, da auch v. 16 mit כי beginnt, besser gestrichen. *Dann wirst du dein Gesicht erheben ohne Makel Und festgegründet sein ohne dich zu fürchten.* מִמּוּם (מְאוּם aus מוּם) entspricht dem וְלֹא תִירָא, ohne dich zu fürchten, nämlich vor neuen Heimsuchungen. Dass LXX מוּם in מַיִם verlesen hat, scheint mir kein Grund, es zu streichen; der Makel bezieht sich auf den

Verdacht der Schuld, der dem Gottgeschlagenen anhaftet. Für מֻצָּק, part. Hoph. von יָצַק, aus Erz gegossen (Delitzsch kombiniert es mit מָצוּק, Säule) liest LXX und Targ. מֻזָּק, von זָקַק. was Merx einsetzt; Bickell und Beer bringen auf verschiedene Art den Satz heraus: giebt es Not, so u. s. w., aber nach dem Folgenden soll es keine Not mehr geben; wer an מֻצָּק Anstoss nimmt, spräche vielleicht besser aus מִצֹּק, frei von Bedrängnis. v. 16: *Vielmehr wirst du dann der Mühsal vergessen, Wie an Wasser, das vorbeigegangen, daran denken.* Für אַתָּה lies mit den meisten Neueren עַתָּה. **17 18** *Und heller als der Mittag ersteht dein Leben*, l. nach LXX mit Beer חֶלְדְּךָ. *Dunkelheit wird wie der Morgen sein*, nämlich die bisherige Dunkelheit. תָּעֻפָה ist als cohort. Qal von עוף punktiert: wollte es dunkel werden, aber dem Charakter beider Stichen entspricht besser ein Nomen, l. daher nach Pesch. und Targ. mit vielen Neueren: תְּעוּפָה. v. 18 *Und du wirst dich sicher fühlen, weil Hoffnung da ist*, weil du auf Fortdauer des Glückes rechnen darfst. Merkwürdig genug, wie oft von Furcht und Hoffnung gesprochen wird, der Dichter muss in unsicherer Zeit gelebt haben. v. 18b heisst im M. T.: und hast du nachgespäht (nach anderen: bist du beschämt gewesen), wirst du im Gefühl der Sicherheit dich niederlegen; das ist schwerlich möglich und wohl dem Text von Cap. 5 24 nachgebildet. Siegfried will für das erste Verb וְחָסִיתָ, Beer וּפָחַדְתָּ lesen; ersteres möchte passen, ist nur dem Textwort nicht ähnlich; ausserdem bleibt das wegen וּבָטַחְתָּ lästige לָבֶטַח. LXX übersetzt: aus Sorge und Grübeln geht dir Friede auf, das wäre etwa: מֵחֲרָדָה וּמִשִּׂחַ תִּשְׁלַם; behalten wir unser תִּשְׁכָּב bei, so passt im Übrigen dieser Text sehr gut: *Ohne Sorge und Klage wirst du dich niederlegen.* Ähnliches verheisst Eliphas Cap. 5 24. Zu diesem Satz ist **19a**: *Und lagern wirst du von niemand geschreckt*, eine Verheissung, die Hiob mit einer Schafherde vergleicht, ein vielleicht durch מַחֲרִיד angeregtes Randcitat aus Jes 17 2. Der Schluss **19b 20** erinnert an den Schluss von Bildads Rede. *Und schmeicheln werden dir viele, Hingegen die Augen der Gottlosen verschmachten.* Das Schmeicheln (eigentlich das Glätten der Zornesfalten im Gesicht) soll ein Ersatz sein für die Schande, die Hiob als Gottgeschlagener zu tragen hat — ein ähnlicher Gegensatz, wie er Jes 53 in Betreff des Gottesknechtes ausgeführt wird. Aber Zophar hat nur ein bedingtes Vertrauen auf diesen Ausgang, darum kann er nicht unterlassen, mit starken Ausdrücken auch den Ausgang der Gottlosigkeit zu betonen, wenn er es auch in einer Form thut, als wollte er die Gottlosen in Gegensatz zu Hiob setzen. Er schliesst: *Und Zuflucht ist ihnen entschwunden, Und ihre Hoffnung ist: Ausblasen der Seele*, eine deutliche Anspielung auf Hiobs Verlangen nach baldigem Tode: die Gottlosen sind so verzagt, dass sie das Ausblasen der Seele (durch Gott s. Cap. 31 39, wenn nicht nach Jer 15 9 ein Aushauchen von Seiten des Menschen gemeint ist) als einzige Erlösung herbeisehnen müssen.

Cap. 12—14. Hiobs Antwort.

Hat nun Zophar dem Hiob auf seine Fragen und Zweifel eine genügende Antwort gegeben? Nein, er hat nur behauptet, dass Hiobs Fragen und Forschen angesichts der göttlichen Überlegenheit thöricht sei, und gemeint, wenn Gott den Menschen in die Kur

nehme, so bekomme auch der Unverständige Verstand, den Zophar schon zu haben glaubt. Auf die letztere Bemerkung antwortet Hiob gleich zu Anfang Cap. 12 2 3, um alsdann v. 11 ff. nachzuweisen, dass er Gottes Spuren mit eigenem Urteil verfolgt, aber dabei überwiegend zerstörende Wirkungen seiner Allgewalt entdeckt habe. Erst nach einer sehr ausführlichen Polemik kommt er zu den Wünschen, Hoffnungen und Befürchtungen, die er für sich selber hegt. In die Rede sind zwei Bruchstücke aus fremden Dichtungen eingesetzt, ohne Tendenz, nur um sie vor Verlust zu bewahren, nämlich Cap. 12 4–6 und v. 7—10.

Cap. 12 2 3 11–25 der erste Abschnitt der Polemik Hiobs über Gott und seine Thätigkeit. **2 3** Abweisung Zophars: *Wahrhaftig ja, ihr seid die Leute, Und mit euch stirbt die Weisheit!* כִּי elliptisch für: ich sage, dass. Für עַם ist הָעָם zu schreiben, denn dass Zophar und Genossen Leute sind, ist zwar wahr, braucht aber nicht gesagt zu werden, sie glauben aber, die Leute zu sein, die die Weisheit gepachtet haben. Ebenso spöttisch v. 2[b]: wenn Zophar nicht mehr ist, giebts keinen Weisen mehr. Wie es scheint, lohnt Hiob dem Zophar auch mit sprichwörtlichen Redensarten, da der letztere ihm damit kam (Cap. 11 12). Noch näher spielt auf Cap. 11 12 an: *Auch ich habe Verstand wie ihr, Und wer wüsste solches nicht!* לֵב zielt auf das יִלָּבֵב 11 12; כְּמוֹ־אֵלֶּה ist wegwerfend: solche billige Weisheit! v. 3[b] ist Citat aus Cap. 13 2 und hier viel zu ernsthaft; in LXX fehlt neben v. 3[b] auch 3[c]. Das erste fremde Bruchstück **4—6** behandelt den Gegensatz zwischen dem Schicksal des Frommen und des abtrünnigen Weltmenschen und enthält einige Sätze, die in eine Hiobsrede passen würden, nur nicht in unseren Zusammenhang. In der LXX findet es sich in viel kürzerer Form, hier fehlt der ganze 4. v. mit Ausnahme der beiden letzten Wörter. Es ist den Tristichen Cap. 24 1 ff. unleugbar verwandt und muss ursprünglich auch Tristichenform gehabt haben, doch sind nur die beiden letzten Tristicha deutlich zu erkennen, das erste, in der LXX fehlende, verstümmelt v. 4 (bis צַדִּיק): *Ein Gelächter ward für seinen Nächsten Der, der zu Gott rief und er erhörte ihn, Ein Gelächter der Gerechte.* Das dritte Wort wird יִהְיֶה auszusprechen sein, wenn nicht für אהיה ursprünglich ein Substantiv (der Fromme) da stand. Hiob ist nicht von Gott erhört, auch kein *Gelächter* der Freunde geworden; das Subjekt dieser Sätze ist der חָסִיד und עָנִי der Psalmen, über den die „Gottlosen“ triumphieren. Das dritte Glied könnte man mit dem ἀνὴρ der LXX so vervollständigen: שְׂחוֹק אִישׁ צַדִּיק. Zu dem zweiten Tristichon 5 gehört noch das letzte Wort von v. 4 תָּמִים (wenn nicht תַּמִּים, der plur.). Indem wir nach LXX (die übrigens לפיד nicht übersetzt) ein הָיָה oder הָיוּ ergänzen, ferner בוּז in בָּז verbessern und das unklare und sonst so nicht vorkommende Wort עַשְׁתּוֹת nach der LXX in עִתּוֹת verwandeln, endlich abermals nach LXX am Schluss לְמוֹעֵד רַגְלוֹ lesen, erhalten wir den Dreizeiler: *Die Frommen verfallen dem Verderben, Es spottet der Schicksalszeiten der Sichere, Fest steht für den Gerichtstag sein Fuss.* עִתּוֹת oder עִתִּים (Cap. 24 1) steht im emphatischen Sinne: bedeutsame, schicksalbringende Zeittermine, wie sie z. B. von den Astrologen (I Chr 12 32; Est 1 13) und, das ist die Meinung unserer Stelle, von den Propheten oder vielmehr Apocalyptikern vorherverkündigt werden; sie bleiben aus, klagt der Dichter hier und Cap. 24 1. Auch שַׁאֲנָן ist hier ein term. techn. der späteren Theologie, allerdings abgeleitet aus älteren

Prophetenschriften (z. B. Am 6 1; Jes 32 9), für die ungläubigen Weltkinder (Ps 123 4), ein Gegensatz zu עָנִי, אֶבְיוֹן u. dgl. Bickell setzt nach עַשְׁתּוֹת ein שַׁדַּי ein, was entbehrlich scheint. Das dritte Tristichon **6** übersetzen wir: *In Frieden sind die Zelte den Gewaltthätigen, Und Sicherheit haben die, die Gott erzürnen, Der, der spricht: ist nicht Eloah in meiner Hand?* יִשְׁלָיוּ mit poetisch beibehaltenem, durch a geschütztem י; Siegfried will dafür nach Cap. 5 24 שָׁלוֹם schreiben, ohne Not, wie mir scheint. בַּטֻּחוֹת nur hier, eine junge Abstraktbildung. v. 6[c] würde im M. T. lauten: dem, der Eloah in seine Hand bringt. Man weiss nicht recht, was das auf dem Gebiet der jüdischen Religion bedeuten soll; Theurgie, bei der der Weltgott eine passive Rolle spielte, ist in dem Grade, den unser Satz voraussetzen würde, kaum denkbar. Andere übersetzen: dem, der Gott in seiner Hand bringt d. h. seine Hand zu seinem Gott macht vgl. Hab 1 11 und die Redensart יֶשׁ לְאֵל יָדִי, doch ist dann הֵבִיא sonderbar. Letzteres gilt auch gegen Siegfried's Vorschlag הֵבִיא בֶּאֱלוֹהַּ יָדוֹ, der gegen Gott seine Hand führt, auch בְּ wäre hier auffällig. LXX hat הֲכִי für הֵבִיא gelesen im Sinne von nonne wie z. B. Gen 27 36; das verlangt eine Änderung von לַאֲשֶׁר in לְאֹמֵר und von יָדוֹ in יָדִי: danach ist oben übersetzt. Die Gottlosen sind offenbar weltlich gesinnte Juden, die Frommen werden nicht wie Hiob deswegen verachtet, weil sie für unfromm gelten, sondern weil sie fromm und elend sind wie die עֲנָיִים der Psalmen. Mit Recht hat also Siegfried v. 4—6 für unecht erklärt. Nicht besser steht es mit den beiden Vierzeilern

7—10, die von einem anderen Dichter stammen und den Gedanken ausführen, dass, wie man von der Tierwelt lernen könne, in Gottes Hand das Leben aller Wesen stehe, ein Gedanke, der mit dem echten Zusammenhang nicht das Geringste zu schaffen hat. **7 8** Das *aber* im Anfang ist wohl blos einer Scheinverbindung zu Liebe eingesetzt (die Gottlosen triumphieren, die Frommen gehen unter, aber Gott herrscht doch). Für וְתֹרֶךָּ v. 7[b], das von v. 8 beeinflusst ist, muss mit LXX וְתֹאמַר לָךְ geschrieben werden. *Frage doch das Vieh, dass es dir sage, Und die Vögel des Himmels, dass sie dir melden. Oder die kriechenden Tiere der Erde, dass sie dich belehren Und mögen dir erzählen die Fische des Meeres!* Für בְהֵמוֹת liest man wohl besser בְּהֵמָה. שִׂיחַ v. 8 versteht man gewöhnlich als imp.: sinne nach über die Erde, aber die Erde ist kein Tier und kann nicht zwischen den Tiergattungen aufgeführt werden; ich lese statt שִׂיחַ לָאָרֶץ daher: וְזֹחֲלֵי אֶרֶץ; die Konstruktion dieses plur. mit dem sing. fem. des Verbs ist korrekt. **9 10** Durch all dieses erkennt man, dass Jahwes Hand *dies* gemacht hat. In diesem wörtlich aus Jes 41 20 genommenen Satz ist sogar Jahwe genannt, an sich schon ein Zeichen der Unechtheit. Was mit זאת gemeint ist, ob das Leben der belebten Wesen oder die Schöpfung überhaupt, das lässt sich nicht ersehen. Natürlich konnte weder Hiob den Freunden, noch diese ihm einen solchen Vortrag halten. v. 9 auszustossen, wenn man v. 10 beibehält, geht nicht an, man müsste denn schon in v. 10 stark korrigieren (הֲלֹא oder mit LXX אִם לֹא für אֲשֶׁר, יַד אֱלוֹהַּ für יָדוֹ). In v. 10[b] lässt LXX בְּשַׂר aus, man würde eigentlich lieber אִישׁ vermissen. Nach diesem Intermezzo schliesst sich

11 12 eng an v. 2f. an, wo Hiob behauptete, dass auch er Verstand habe:

Prüft nicht das Ohr Worte Und schmeckt der Gaumen nicht Speise für sich selbst? Das Ohr entscheidet über Sinn oder Sinnlosigkeit des Gehörten, der Gaumen weiss selber am besten, was ihm schmeckt vgl. 6 6, der Mensch kann also mittelst seiner Sinne die Dinge der Aussenwelt, mit denen er zu thun bekommt, beurteilen: warum soll er sich denn erst von anderen sagen lassen, wie etwas schmeckt oder klingt? Das ו zwischen beiden Stichen ist nicht mit: *so wie* zu übersetzen, als sollte der zweite Stichos den ersten erläutern oder bekräftigen, was doch herzlich überflüssig wäre. Hiob besteht auf seine Selbständigkeit; wenn er Gottes Wirksamkeit beobachtet hat, wie er es v. 14ff. beschreibt, so soll man ihm nicht das Gegenteil von seinen Eindrücken und Wahrnehmungen einreden wollen. In Cap. 34 3, wo unser Vers citiert wird, steht לֶאֱכֹל für unser אֹכֶל לוֹ, aber לוֹ muss bleiben, es ist nicht ein dat. ethicus, sondern bedeutet: für sich selbst. v. 12 muss Frage sein, auf die Elihu, wie Bickell hervorhebt, Cap. 32 Rücksicht nimmt; ausserdem sollte in v. 12ᵃ für יְשִׁישִׁים ein Abstrakt. stehen, das dem אֹרֶךְ יָמִים v. 12ᵇ entspräche, und das um so mehr, als doch Hiob nicht wird leugnen wollen, dass in Greisen Weisheit sein kann. Ich lese daher für das erste Wort: הֲכִי שָׁנִים: *Besteht etwa die Weisheit in den Jahren Und Einsicht in langem Leben?* Muss ich schweigen, weil ihr alt seid (darauf Eliphas Antwort Cap. 15 10) oder weil ich „von gestern bin" (Cap. 8 9)? Jetzt ist klar, dass Hiob von nun an Beweise seiner selbständigen Beobachtung und Beurteilung bringen muss. Das thut er auch mit seinem הֵן v. 14; dagegen passt **13**: *Bei ihm ist Weisheit und Kraft, Er hat Rat und Einsicht* auf keine Weise in den Zusammenhang, nicht der Form nach, da langes Leben v. 12 und Gott v. 13 keinen Gegensatz bilden, noch dem Inhalt nach, da wohl die Freunde den Hiob, nicht aber er sie auf die göttliche Weisheit verweisen. v. 13 ist eine Variante zu v. 16, der in LXX fast ebenso lautet. Was hat nun Hiob beobachtet? **14 15** *Siehe, er zerstört und wer baut? Er kerkert den Menschen ein und er wird nicht befreit.* M. T. hat beide Male וְלֹא, LXX וּמִי, wahrscheinlich wechselte der Dichter mit den beiden Wendungen ab. סָגַר עַל zuschliessen über jemandem, der nämlich in eine Grube hinabgelassen ist (z. B. Jes 24 22; Jer 38 6); das Einkerkern ist wohl nicht blos wörtlich zu verstehen. Wieder weist Hiob wie schon Cap. 9 4ff. auf die schreckende, zerstörende Seite des göttlichen Thuns hin; das *siehe* sagt: das habe ich wahrgenommen (v. 11), könnt ihr das bestreiten? v. 15: *Siehe, er hält das Wasser zurück und lässt vertrocknen Und entsendet sie, dass sie umkehren die Erde.* וְיִבָשׁוּ würde heissen: und sie, die Wasser, vertrocknen, aber zurückgehaltene Wasser sind für die Erde überhaupt nicht da und im Himmel vertrocknen sie nicht; mit LXX ist וַיֹּבֵשׁ, Hiph., zu lesen und das Objekt aus v. 15ᵇ zu ergänzen. Der Dichter hat in einem gebirgigen Land gelebt, wo Regenmangel und Wolkenbrüche gleich gut bekannt sind. **16 17** *Bei ihm ist Kraft und Bestand*, nicht Verstand, er steht fest und überlegen da inmitten der Zerstörungen, die er anrichtet; *Sein ist der Irrende und der Irreführende*, nicht der moralisch Irrende und der Verführer, was aus dem Zusammenhang herausfallen würde, sondern der Verunglückende und sein Verderber vgl. Prv 28 10; Dtn 27 18. Vielleicht wäre richtiger שֹׁגֶה וּמַשְׁגֵהוּ zu lesen. Wer verdirbt und wer verderbt,

wird von Gott zu dem gemacht, was er ist vgl. Jes 54 16. Ganz verfehlt ist die Erklärung: er hat sie beide in der Hand und schaltet mit ihnen nach den Zwecken seiner Weisheit: das passte in die Reden der Freunde, die ja leider auch als die Wortführer vieler jetzigen Theologen gelten könnten, nicht in die düsteren Betrachtungen Hiobs. v. 17ᵃ ist augenscheinlich korrumpiert, weil dem parallelen Stichos zu unähnlich und dem ersten von v. 19 gar zu ähnlich. Was für שׁוֹלָל und als Pendant zu יְהוֹלֵל gelesen werden muss, zeigt die Stelle Jes 44 25, nämlich שִׂכֵּל = סִכֵּל. Dann ist מוֹלִיךְ als aus v. 19 herbeigezogen zu streichen und der Stichos nach LXX C. A. durch יֹעֲצֵי אֶרֶץ zu vervollständigen. Demnach v. 17: *Die Räte der Erde* (oder eines Landes) *macht er zu Narren Und Regenten macht er zu Thoren*, macht ihre klugen Anschläge zu nichte; dergleichen hatte ein nachexilischer Schriftsteller genug erlebt oder erzählen hören. **18 19** *Die Fessel der Könige löst er Und bindet die Bande um ihre Hüften.* Für מוּסַר ist מוֹסֵר = מאסר von אסר. binden, und für אֵזוֹר nach Jdc 15 14 אֵסוּר zu lesen, denn der „Gürtel" würde den entgegengesetzten Sinn hervorbringen: jemanden kräftigen. Die Fessel der Könige ist wohl die den Unterjochten angelegte Fessel, sie lösen bedeutet: die Könige entthronen. Nachexilische Juden kennen das Königtum nur als Tyrannenherrschaft vgl. noch zu Cap. 9 24. Jetzt Sätze mit Participien v. 19: *Er, der Priester nackt gehen lässt Und alte Geschlechter stürzt.* שׁוֹלָל mag hier seinen ursprünglichen Sinn haben, obgleich die gewöhnliche Bedeutung „barfuss" auch passt. Dass die Priester mit den „Dauernden", den alten Geschlechtern, zusammengestellt werden, hat seinen Grund darin, dass grade sie auf ein langes Geschlechtsregister und alten Adel grosses Gewicht legen. Ob der Dichter an die Priester seines Volkes denkt, können wir nicht wissen, doch liegt es nahe, dass auch die nationale Katastrophe einmal erwähnt wird; die אֵיתָנִים sind dann in erster Linie die Davididen. **20 21** Gott nimmt „den Bewährten" die Rede, den Greisen oder Ältesten die Urteilskraft (eigentlich den Geschmack), giesst Verachtung auf Edle, lockert den Gürtel der Starken, d. h. macht sie wehrlos. v. 21ᵃ = Ps 107 40ᵃ. אֲפִיקִים bedeutet immer Kanäle, Röhren u. dgl., wir lesen dafür אֲבִירִים. Siegfried will nach LXX מַכַּת אֶבְיֹנִים רָפָא schreiben, aber wenn Gott die Wunde der Armen heilt, so hat Hiob keinen Grund zu klagen, sondern zu hoffen. **22 23** *Er deckt auf das Tiefe aus der Finsternis Und bringt ans Licht das Dunkele.* Dieser Satz, auffällig durch den Umstand, dass mitten unter den konkreten Beispielen in ganz abstrakter Weise von Gottes Wirken geredet wird, ist verschieden gedeutet: Gott bringt seine verborgenen Ratschlüsse ans Licht, oder: er enthüllt die geheimen Gedanken und Thaten der Menschen. Aber wenn er dem Zusammenhang angehört, so sollte man eher an die Geschicke der Menschen denken und als Sinn vermuten: während die Vornehmen gestürzt werden, kommen die niederen Volksschichten aus der Tiefe in die Höhe. Indessen ist mir die Echtheit dieser abstrakten Sätze verdächtig. v. 23 *Der den Völkern Grösse giebt und sie verderbt, Der Raum macht den Nationen und sie fortführt (?).* Zweimaliges גּוֹיִם ist schwerlich richtig, das eine Mal wird עַמִּים oder לְאֻמִּים zu schreiben sein; vielleicht ist das עַם, das v. 24 zu viel hat, in die falsche Zeile geraten. Beide Participia auffälliger Weise mit

dem dat. konstruiert. יַנְחֵם passt schwerlich, wenn der Vers echt ist, da es niemals im schlechten Sinn vorkommt (in II Reg 18 11, worauf sich Delitzsch beruft, ist ינחם von נוּחַ abzuleiten); יַנְּחֵם, er giebt ihnen einen Wohnsitz, passt eben so wenig zum Gesamtzusammenhang; bei יַנְחִתֵם (Budde): er lässt sie hinabsteigen, würde eine Ortsbezeichnung (etwa שְׁאֹלָה) fehlen. Hält man ינחם (im guten Sinne) fest, so wird man in v. 23^a geneigt sein, משגיא von שׂגא = שָׁגָה, irren, abzuleiten. Dann ist der Vers, der in der ursprünglichen LXX fehlt, ein Zusatz von fremder Hand. **24 25** *Der entfernt den Verstand der Landeshäupter Und sie taumeln lässt in wegloser Öde.* In v. 24^a überfüllt עַם den Stichos und fehlt in LXX. v. 24^b = Ps 107 40^b. *Sie tappen in Finsternis ohne Licht Und taumeln gleich dem Trunkenen.* Mit Siegfried in v. 25^a לֹא für וְלֹא zu schreiben. In v. 25^b ist mit LXX וַיִּתְעוּ zu lesen, wodurch der Parallelismus beider Stichen hergestellt wird. Der Vierzeiler erinnert vielfach an die Stelle Jes 19 11 ff.

Man kann die Echtheit von v. 20—25 wohl nur mit der Thatsache verteidigen, dass auch sonst die Reden von Längen nicht frei sind. Aber mag alles dem Dichter oder einiges jüngeren Händen angehören, so ist die ganze Ausführung v. 14—25 interessant als Spiegel für den Seelenzustand der nachexilischen Juden. Alles geht zu Grunde, Völker und Reiche, Adel und Priesterschaften — das war der Eindruck, den sie infolge der beständigen Umwälzungen in der Völkerwelt von der äusseren Geschichte hatten. Die Juden nahmen selten einen inneren Anteil an den Geschicken der Reiche der Welt, aber sie blieben von ihnen nicht unberührt und waren meist die willenlosen Opfer der allgemeinen Unsicherheit. Die Mehrheit der Frommen tröstete sich mit der Hoffnung auf das Reich Gottes, unser Dichter, der keine apocalyptischen Neigungen verrät und bei der gegenwärtigen Wirklichkeit stehen bleibt, fragt: was ist das für ein Gott, der so mit der Welt umspringt.

Cap. 13 1–12 Fortsetzung der Polemik: Hiob hat bewiesen, dass er Gottes Wirken und Art kennt, die Freunde dagegen tragen nur willkürliche Apologien vor, die Gott selbst nicht gefallen können. **1 2** *Siehe*, alles, was Gott thut und wie er verfährt, hat Hiob beobachtet, also den Beweis, dass er die Mittel zum Wahrnehmen und Urteilen besitzt und gebraucht Cap. 12 11 14, geleistet. v. 2: *So viel ihr wisst, weiss auch ich, Nicht falle ich vor euch.* נָפַל מִן vgl. נ׳ לִפְנֵי Est 6 13 bedeutet wohl: vor einem Gegner, mit dem man seine Kräfte misst, niederstürzen als Besiegter. **3 4** In v. 4 ist für וְאוּלָם, das aus v. 3 eingedrungen ist, blos וְ zu schreiben: *Aber ich, ich will zum Allmächtigen reden, Und gegen Gott zu rechten bin ich willens; Ihr seid Lügenflüsterer, Nichtige Ärzte seid ihr alle.* Gegensatz ist שַׁדַּי und אַתֶּם; das אֲנִי dient nur dazu, gegen das Vorhergehende abzusetzen: ich will mich jetzt nur noch mit Gott auseinandersetzen (im Prozess, הוֹכֵחַ, s. v. 18ff.), denn ihr könnt mir doch nicht helfen. הוֹכֵחַ inf. abs. als acc. s. Ges.-Kautzsch^{26} § 113 d. טֹפְלֵי שֶׁקֶר, die lügenhaft verkleistern, wegen v. 4^b ärztliche Pflasterschmierer (LXX ἰατροὶ ἄδικοι), deren Kunst Lüge ist vgl. zum Sinn und Ausdruck Cap. 16 2 und Jer 6 14: sie heilen die Wunden leichthin, von Frieden redend, wo kein Friede ist. **5 6** *O dass ihr doch nur schwieget Und euch das zur Weisheit würde!* denn selbst ein Thor wird für weise gehalten, wenn er schweigt, heisst es Prv 17 28. In v. 6^a lesen wir nach LXX und wegen v. 6^b: תּוֹכַחַת פִּי, in v. 6^b רִיבֹת. Hiobs Verant-

wortung vor Gott sollen sie schweigend anhören, denn sie haben bisher den Zweck und Charakter seiner Reden gar nicht recht beachtet und verstanden. Es ist ihnen unfassbar, wie ein Mensch von Gott neue Aufklärungen verlangen kann, wo einem doch Offenbarungen, Dogmen und vermeintliche Erfahrungen genug zu Gebote stehen. Aus ihnen haben sie die Apologien genommen, gegen die sich jetzt Hiob wendet. **7 8** *Wollt ihr für Gott Unrecht reden, Ja für ihn Trug sprechen?* Eine äusserst scharfe Abweisung übereifriger Apologetik. Trug und Unrecht sind jene Theodiceeen zunächst im objektiven Sinne, aber die Freunde sind nach Hiobs Meinung nicht ganz ohne subjektive Verfehlung: *Wollt ihr für ihn Partei nehmen? Oder wollt ihr für Gott streiten?* ersteres als Richter, letzteres als Advokaten.

Es ist ein Unrecht, dass die Freunde ohne Weiteres annehmen, Gott habe in seinem Verfahren, wie sie es auffassen, von vornherein Recht, und sie dürften Hiob, der von Gott als Sünder behandelt sei, nun ebenso behandeln. Wenn sie Gottes Handlungen unbesehen, ohne sich auch nur die Mühe zu geben, ihn über ihren Sinn zu befragen, nach ihren eigenen Theorien deuten und daraufhin für gut erklären, so sind sie unberufene Richter. Eine Apologetik, die gar nicht weiss, ob sie Gottes wirkliche Absichten trifft, eine Theologie, die sich im Besitz abschliessender Wahrheit glaubt, setzt sich zudringlich und anmasslich an die Stelle der Selbstoffenbarung Gottes und urteilt parteiisch über abweichende religiöse Bedürfnisse und Erfahrungen ab. Diese Verse sind goldene Worte aus dem Munde eines Mannes, der kein Prophet, der nur ein Gott suchender Gläubiger ist, der aber weiss, dass Lehren über Gott die persönliche, immer neue Gottesoffenbarung nicht ersetzen können, ja dass sie verderblich wirken, wenn sie das prophetische Streben nach dem persönlichen Reden mit Gott, nach dem Hiob verlangt, überflüssig machen wollen.

In v. 7ᵇ wird der Dichter ein anderes Wort für reden geschrieben haben vgl. die LXX. Beer macht darauf aufmerksam, dass das φθέγγομαι der LXX bisweilen הִבִּיעַ wiedergiebt; ein תַּבִּיעוּ würde hier gut passen vgl. Prv 15 2: die Freunde sind falsche Propheten. v. 8ᵃ ist reichlich kurz, vielleicht schrieb der Dichter פְּנֵי שַׁדַּי. **9 10** *Wär's gut, wenn er euch untersuchte, Oder wollt ihr ihn wie einen Menschen täuschen? Zurechtweisen wird er euch, Wenn ihr insgeheim seine Partei nehmt.* In תְּהָתֵלּוּ von תָּלַל ist das ה nicht synkopiert, wie sonst gewöhnlich im Hiph. s. Ges.-Kautzsch § 53 A. 7. Für פָּנִים l. mit Siegfried פָּנָיו. Die Freunde täuschen Gott, wenn sie für Gott Partei nehmen und ihm gleichsam einreden wollen, so sei seine Sache auf's Beste geführt und er brauche sich nicht weiter zu bemühen. Aber es würde kein Vorteil für sie sein, wenn Gott sie „erforschte" und feststellte, dass doktrinäre Rechthaberei und Selbstgenügsamkeit das wahre Wesen ihres frommen Eifers ausmachen. „Insgeheim" nehmen sie für Gott oder vielmehr für ihre Doktrin von Gott Partei, denn sie thun so, als wollten sie von Gottes unglücklichem Gegner gern das Beste sagen. Das Benehmen der Freunde wird hier auffallend persönlich angegriffen; noch stärker tritt das hervor in dem ersten Distichon des folgenden Vierzeilers **11 12**. *Wird nicht seine Erhebung euch betäuben Und sein Schrecken auf euch fallen?* Es scheint, dass der Dichter sich in diese Drohreden gegen die Freunde hineinsteigert, um auch seinerseits den Abschluss des Volksbuches Cap. 42 7 ff., den er nicht entbehren möchte, einigermassen vorzubereiten. Diese armen Theologen werden ja, wenn sie blos die Reden unseres Dichters geredet

haben, wirklich gar zu hart in Cap. 42 7 ff. behandelt. Unser Dichter legt übrigens Cap. 42 7 besser aus, als jene modernen Exegeten, nach denen die Freunde es nur in der Übertreibung der Schuld Hiobs verfehlen, wovon Cap. 42 kein Wörtlein steht. שְׂאֵתוֹ ist wohl nicht als Subst.: Hoheit, sondern als infin. gedacht: wenn er sich erhebt, vgl. Cap. 41 17. v. 12: *Eure Denksprüchlein sind Aschensprüche, Zu Lehmschilden werden euere Schilde*, ein Abschluss mit sprichwörtlichen Redewendungen. Solche Denksprüchlein hörten wir z. B. Cap. 8 11 12; Cap. 11 12; sie sind in Asche geschrieben, nicht in Stein. גַּב ist hier schwerlich Schanze, denn eine Lehmschanze ist doch nicht so ganz zu verachten, sondern der Schildbuckel, vgl. Cap. 15 26, der aus Eisen sein muss, wenn er helfen soll. Zum Bilde vgl. Jes 41 21.

13—19 So will nun Hiob zu Gott reden; er weiss, das wird den Tod nicht abwenden, aber er ist seines Rechtes gewiss. **13 14** *Schweigt und lasst mich reden, Und komme über mich was und was! Ich will nehmen mein Fleisch in meine Zähne Und meine Seele setzen in meine Hände.* Schweigt! d. h. unser Gespräch sei jetzt zu Ende, ich rede von jetzt an nur zu Gott. Zu diesem Ausruf passt מִמֶּנִּי nicht, das in LXX fehlt und den Stichos überfüllt; es passte nur dann, wenn Hiob jetzt zu den Freunden reden wollte. v. 13[b] ist zu kurz, v. 14[a] zu lang, letzterer Stichos muss an ersteren sein עַל־מָה abtreten (Bickell); מה על מה heisst: was zu was, vgl. zu dem Gebrauch von עַל z. B. Hes 7 26. Mag ein Zornesausbruch Gottes auf den anderen über mich kommen, ich will reden! vgl. Cap. 7 11; 9 21; 10 1. In v. 14[b] haben wir eine bekannte Redensart (vgl. Jdc 12 3; I Sam 19 5; 28 21); sein Leben in seine Hände setzen, bedeutet: sich durchzuschlagen versuchen. Danach muss auch v. 14[a] erklärt werden, wo בָּשָׂר nur das Komplement zu נֶפֶשׁ ist und ebenfalls das Leben bezeichnet, nur dass hier das Bild von einem Tier vorliegt, das, weil es nicht mehr fliehen kann, sein Leben mit den Zähnen verteidigt; בָּשָׂר bedeutet demnach nicht die Beute oder ein Junges, das mit dem Maule fortgetragen wird. Also: es ist ein letzter Versuch, mich zu retten, wenn ich mich gegen Gott zur Wehre setze. **15 16** *Siehe, er tötet mich, ich halt's nicht aus, Nur meine Wege will ich vor ihm selbst verteidigen. Auch das ist mir zum Heile, Dass vor ihn kein Unheiliger kommt.* לֹא אֲיַחֵל kann hier nichts anderes bedeuten, als Cap. 6 11: ich habe nicht die Kraft, den gegenwärtigen Zustand länger auszuhalten. Das Qre לוֹ soll wohl bedeuten: ich harre darauf (auf den Tod), aber da יִחֵל nur besagen kann: in Hoffnung ausharren, so passt dieser Gedanke nicht zum Zusammenhang, der nicht den Tod, sondern eine Rettung in Aussicht nimmt. Der Anfang: *siehe, er tötet mich* bezieht sich nicht auf einen plötzlichen Tod, den Gott über Hiob im Zorn über die Provokation verhängen wird, sondern auf den Tod durch den Aussatz. Der Sinn ist: sterben werde ich müssen, vielleicht noch härtere Qualen zu bestehen haben (v. 13[b]), trotzdem will ich für meine Unschuld kämpfen. Sein physisches Dasein wird zerstört, seine sittliche Persönlichkeit soll gerettet werden. Ein besonderer Nachdruck liegt auf dem אֶל־פָּנָיו, wie schon die Ausführlichkeit dieses Ausdrucks zeigt: in sein Gesicht hinein, indem ich nicht vor ihm fliehe, sondern mich ihm gegenüber stelle (v. 14). Der Ausdruck wird aufgenommen durch das לְפָנָיו v. 16: kann ich ihm

wirklich gegenüber treten, so kann ich auch nicht als ein Unheiliger, Ruchloser gelten, denn ein solcher träte nicht in dieser Weise vor sein Angesicht. לֹא ... יָבוֹא bedeutet wohl nicht: wird nicht zugelassen, sondern: denkt nicht daran, vor ihn zu treten und sich zu rechtfertigen, sucht sich vielmehr ihm zu entziehen. Hiob begründet damit die Richtigkeit und Vernünftigkeit seines Verhaltens; die einzige Rettung besteht nicht in blinder Unterwerfung und dem Eingeständnis einer Schuld, sondern in mutiger Verteidigung. הוּא bezieht sich nicht auf v. 15[b]: auch meine Rechtfertigung dient mir zum Heile (Budde) weil dann noch ein anderes Rettungsmittel genannt sein müsste, sondern wird expliziert durch das folgende כִּי, dass.

Es ist, als ob der zum ersten Mal klar ausgesprochene Entschluss, ohne Furcht und Bedenken zu sprechen: hier stehe ich, ich kann nicht anders, ich bin unschuldig, und wer mich tötet, vergiesst unschuldiges Blut, dem Hiob plötzlich eine gewisse Ruhe, ja Hoffnung einflösste: Gott ist doch der natürliche Beschützer der Unschuld, wenn ich vor ihn zu treten wage und im Bewusstsein meiner Ohnmacht und dessen, was mir bevorsteht, laut meine Unschuld beteuere, so muss sich seine wahre Natur regen, sein Rechtsgefühl von dieser Kühnheit eines guten Gewissens angezogen werden. Obwohl Hiob schon öfter leise an Gottes alte freundliche Gesinnung gegen ihn appellierte (s. zu 7 8 21), so haben wir doch hier die erste entschiedene Wendung zu einer getrosteren Stellung Gott gegenüber. Hinter Gottes Zorn giebt es etwas, was für Hiob ist. Es wird noch Kämpfe kosten, bis die klare Gewissheit gewonnen ist, dass Gott nicht sein Feind ist, sondern auf seiner Seite steht, aber der Entschluss Hiobs, seine sittliche Persönlichkeit von jetzt an unter allen Umständen zu behaupten, giebt ihm einen festen Boden unter die Füsse, von wo aus er sich Gottes versichern kann. Freilich wird damit sein Warum noch nicht beantwortet sein, er wird das Unglück der Frommen überhaupt niemals begreifen, aber er wird, nachdem er Gott als seinen Freund und Rächer erkannt hat, wenn nicht die leibliche, so doch die geistige Not überwunden haben.

17 halte ich mit Dillmann und Bickell für einen Einsatz, der um so unnützer ist, als Hiob gar nicht mehr zu den Freunden, sondern zu Gott reden will. Für אַחְוָתִי, das von einem nicht vorkommenden Hiph. von חָוָה abzuleiten und eine Ausnahmsform sein würde (Olshausen 361), ist nach LXX mit Dillmann u. a. וַאֲחַוֶּה Cap. 32 10 zu lesen: lasst mich berichten. Der Vers zeigt, wie unbefangen Spätere den Text vermehrten. Budde verteidigt ihn: wenn hier der Dichter einen Fehler macht, kann er ja um so eher die Elihureden verbrochen haben. **18 19** schliesst sich an v. 15 f. an. *Siehe doch, ich habe gerüstet meine Rechtsache, Ich weiss dass ich im Rechte bin.* L. מִשְׁפָּטִי nach LXX, denn die Rechtssache hätte der Richter zu rüsten. Schon dieser Vers lässt spüren, dass Hiob viel getroster geworden ist; noch mehr thut es der folgende: *Wer ist's, der mit mir streiten kann? Denn dann wollte ich schweigen und sterben!* v. 19[a] hat wohl die Stelle Jes 50 8 beeinflusst. v. 19[b] ist in LXX ausgefallen. Wenn jemand mit Recht Hiobs Unschuld anfechten könnte, dann wäre es nicht der Mühe wert, sich um Erhaltung des Lebens zu bemühen, z. B. durch die demütige Unterwerfung, die ihm die Freunde anempfehlen. — Jetzt „kommt er vor Gottes Angesicht“.

20—28 wird die Rechtssache vorgetragen. **20 21** Zwei Dinge möge ihm Gott nicht anthun, dann will er mutig zu ihm reden: Gott möge ihn nicht niederdrücken durch das Übermass von Leiden, das ihn am freien Reden hindert, und durch die Angst, die ihm die richtige Besinnung nimmt,

dieselben Bedingungen, die er schon Cap. 9 34 stellte. **22 23** *Und fordere vor, so will ich antworten, Oder lasse mich reden und erwiedere mir.* Zu קְרָא vgl. zu Cap. 9 16. הֵשִׁיב scil. דָּבָר ist wie עָנָה mit dem acc. konstruiert wie oft. v. 22 war notwendig, weil der Dichter Gott noch nicht redend einführen will. Eigentlich hätte ja Hiob in der Rechtsverhandlung zuerst Gottes Anklagen anzuhören. Er behauptet, gar nicht zu wissen, warum er verfolgt wird und möchte gern Gott zum Sprechen, zur Erhebung der Anklage bewegen. Hilft das nicht, so bittet er, zuerst sprechen zu dürfen, worauf dann Gott antworten möge. Gott bleibt stumm, so spricht Hiob v. 23 in der Hoffnung, eine Antwort hervorzulocken: *Wie gross ist meine Schuld und mein Vergehen? Und meine Sünde lass mich wissen!* Dass der Vers Fehler hat, zeigt der erste Blick. וְחַטָּאוֹת scheint Variante zu dem vorhergehenden Wort zu sein, das wie לִי und חַטָּאתִי in LXX fehlt. Man kann in v. 23[a] lesen עֲוֹנִי וּפְשָׁעַי mit Weglassung von לִי oder לִי עָוֹן וָפֶשַׁע. **24 25** Warum verbirgt Gott sein Angesicht? ein scheinbarer Widerspruch zu Cap. 14 6 und den zahlreichen Klagen, dass Gott ihn unablässig beobachte; hier will ja Hiob mit Gott reden. v. 24[b] in Cap. 33 10 citiert: Gott rechnet Hiob als seinen Feind, als gottfeindlich, und doch wäre Hiob kein gefährlicher Gegner (7 12), er ist nur ein *verwehtes Laub, eine trockene Spreu.* Spreu fliegt schon von selbst davon, wie kann man die noch verfolgen! In v. 25[b] ist וְאִם für וְאֵת zu schreiben, da die nota acc., zumal vor einem undeterminierten Obj., wider alle Erwartung ist, eine disjunktive Frage wie diese aber im Hiob häufig vorkommt. **26 27**[a b] Hiob fragt mit Recht so, denn Gott verfügt Bitteres über ihn. כָּתַב עַל wie unser zudiktieren, Strafmandate gegen jemand ergehen lassen. Um sich das einigermassen zu erklären, nimmt er an, Gott lasse ihn noch nachträglich für die Sünden seiner unverständigen Jugendzeit büssen, die doch ferne tote Vergangenheit und ihm so fremd ist, wie ein Erblasser dem Erben. Damit ist Hiob allmählich in jene persönliche und bittere Betrachtungsweise hineingeglitten, in der ihm sein Leiden als grausame und raffinierte Quälerei erscheint. v. 27: *Du legst in den Block meine Füsse Und bewachst all' meine Pfade,* citiert von Elihu Cap. 33 11. Wenn die beiden Stichen enge zusammengehören, wie doch wahrscheinlich, so ist סַד ein Holzblock (ξύλον), den Strafgefangene mitschleppen müssen, um zur Flucht unfähig zu sein. Gott wird als Gefangenenhüter gedacht; die Pfade, die er bewacht, sind nicht Hiobs Lebenswandel wie Cap. 7 12; 10 14, sondern die Wege, die er etwa einschlagen könnte, um Gott zu entrinnen: er ist ja staatsgefährlich nach v. 24. תָּשֵׂם die verkürzte Form für תָּשִׂים, die in der Poesie häufig im indic. vorkommt, s. Ges.-Kautzsch § 109 h. **27** Cap. **14 5**[c] Cap. **13 28**. Der letzte Vierzeiler in Cap. 13 hat nur drei Stichen, die wir durch den am jetzigen Ort überschüssigen Stichos Cap. 14 5[c] ergänzen. In v. 27[c] ist רַגְלַי durch ein Versehen aus v. 27[b] wiederholt. *Du ziehst einen Einschnitt um meine Wurzel* (l. שָׁרָשַׁי). Wahrscheinlich handelt es sich um eine gärtnerische Operation, die das Überschreiten des Grundstückes durch die Wurzel oder das Aufschiessen unnützer Triebe oder bei solchen Pflanzen, die an der Mauer aufwachsen, eine Bedrohung der Fundamente verhindern soll; es geht dem Hiob umgekehrt wie jener Pflanze, die Cap. 8 16 beschrieben wurde.

Hieran schliesst sich Cap. 14 5ᶜ ganz natürlich an: *Du setzest ihre Grenze fest, die sie nicht überschreitet*, vgl. Cap. 3 23; 19 8. Mit Ktib ist חקו auszusprechen und mit LXX שַׂתָּ für עָשִׂיתָ zu lesen, vgl. Cap. 14 13 (ausserdem vgl. zu Cap. 10 12). 13 28 *So dass sie wie von Fäulnis zerfällt, Wie ein Kleid, das die Motte zerfressen.* Die Einschnitte, die die Wurzel an der Ausbreitung hindern sollten, haben so gewirkt, wie Fäulnis oder Wurmfrass thun würde (רָקָב acc.) die blosgelegten Wurzeln zerfallen wie ein zerfressenes Kleid. Die Züchtigung, die Hiob niederhalten sollte, hat ihm ans Leben gegriffen.

Cap. 14 1–6 Wie traurig das Loos des vergänglichen Menschen, den Gott unter so strenger Aufsicht hält! Die Bilder von der Pflanze werden fortgesetzt. **1 2** אָדָם hat bei jüngeren Schriftstellern, die dabei an Gen 2; 3 denken (vgl. 10 9), schon an sich den Nebenbegriff, den LXX durch ihr βροτός ausdrückt; er ist vom Weibe geboren, gehört nicht zu den höheren Geistwesen, ist darum kurzlebig (der Dichter geht schwerlich von der Vorstellung des Volksbuches Cap. 42 16 aus, dass die Menschen zur Zeit Hiobs einige hundert Jahr lebten), ist satt von Unruhe, vgl. 7 1. יִמַּל ist wohl imperf. Qal von מָלַל verwelken; LXX hat יִבֹּל, das ursprünglich sein könnte, vgl. Jes 40 7. Die Flüchtigkeit des Schattens wurde schon Cap. 8 9 verwendet. **3 4** *Und über den hast du aufgethan dein Auge? Und den bringst du ins Gericht mit dir?* Über אַף s. zu Cap. 4 19; sonst vgl. zu v. 3ᵃ Cap. 7 17 18. Ins Gericht bringen bedeutet hier natürlich: zur strengen Verantwortung ziehen; das ist kein Widerspruch mit Hiobs Wunsch, mit Gott ins Gericht zu treten: im letzteren Fall handelt es sich um schwere Sünden, deren Vorhandensein Hiob bestreitet, während sie allein seine Peinigung rechtfertigen würden, im ersteren um die allgemeine Schwäche und Fehlerhaftigkeit des Menschen, die Hiob zugiebt, die aber so harte Ahndung nicht verdient. Für אֹתִי v. 3ᵇ ist das אתו der LXX zu schreiben; betont wird ja die Qualität der Menschen überhaupt: einen solchen bringst du u. s. w. v. 4 *Gäbe es Reines vom Unreinen!* ein unerfüllbarer Wunsch. Dass Hiob mit jener Offenbarung des Geistes Cap. 4 17 ff. übereinstimmt, ist kein Grund gegen die Echtheit von v. 4ᵃ. Aber Hiob zieht einen anderen Schluss aus jener Wahrheit: weil der Mensch physisch und moralisch so tief steht, hat nicht er die Pflicht, sich unbedingt Gottes Launen zu unterwerfen, sondern sollte Gott sich angetrieben fühlen, schonend mit ihm umzugehen; auf unreinem Boden kann nun doch einmal nichts Reines aufwachsen! v. 4ᵇ ist zu kurz für einen Stichos, der Vers mag ähnlich gelautet haben wie Ps 14 3ᵇ: ohne Verschuldungen ist keiner; ein מַחְטָאוֹת konnte hinter מִטָּמֵא wohl ausfallen. **5 6** *Wenn doch begrenzt sind seine Tage, Die Zahl seiner Monde bei dir liegt: Blicke weg von ihm, dass er feiere, Bis dass er wie ein Löhner seines Tags froh werde.* v. 5ᶜ haben wir schon bei Cap. 13 27 untergebracht. חֲרוּצִים, abgeschnitten, sodass nichts mehr hinzukommt. אֵת (und עִם) gehört zu den Lieblingsausdrücken unseres Dichters, vgl. hier besonders das עִמָּךְ Cap. 10 13. Hiob sieht seinen Tod vor Augen, er möchte nur noch einen sanfteren Lebensabend haben, möchte feiern wie der Tagelöhner Cap. 7 2, entlassen aus der beständigen scharfen Aufsicht. In dem עַד liegt die Resignation: auch nur so weit, dass er eine Tagelöhnerfreude hat. Diese bescheidene Bitte glaubt er aussprechen zu dürfen, weil

7—12 der Mensch nicht auf ein neues Leben nach dem Absterben hoffen darf, darin schlimmer gestellt als selbst ein Baum, der wieder verjüngt werden kann. **7** muss einen Vierzeiler bilden, hat aber nur den Umfang von drei Stichen; aber das ו vor עוד deutet an, dass vorher etwas ausgefallen ist. *Denn für den Baum giebts Hoffnung, Wenn er abgehauen wird* [wird er nicht sterben, Sondern leben] *und ferner nachtreiben, Und sein Gespross hört nicht auf.* Die Aufklärung über diesen und den folgenden Vierzeiler giebt Wetzstein bei Delitzsch: bei Damaskus werden die Nutzbäume, Feige, Granate, Wallnuss, Rebe u.s.w., wenn alt und faul, mit der Axt abgehauen, treiben dann, bei gehöriger Bewässerung, neue Wurzeln und Triebe und sind somit verjüngt. Der gewaltsame Tod durch die Axt macht den lebensunfähigen Baum wieder jung! ein schönes Bild für die Unsterblichkeit. Aber leider kann sich, sagt Hiob, der Mensch, dessen Tage „abgeschnitten" sind, nicht mit dem Baum vergleichen (und muss darum einen friedlichen Lebensabend als sein höchstes Glück betrachten). Trotzdem ist bedeutsam, dass ihm dies Bild vor die Seele tritt — wird es nicht nachwirken? **8 9** Wenn der Baum nach seiner Fällung nur Wasser riecht, sprosst er wieder; יָמוּת und רֵיחַ sind natürlich starke Hyperbeln. נֶטַע ist der Setzling, die junge Pflanze mit noch ganz frischem Leben, der dennoch der abgestorbene Baum nicht nachsteht, wenn er nur zuvor — getötet ist! In v. 9[b] spricht Ktib offenbar יִפְרַח. Nun der Gegensatz **10 12**. Der Mensch liegt hingestreckt, wenn er stirbt, und wo ist er? Nach LXX wollen mehrere Kritiker v. 10 וְאֵין oder וְאֵינֶנּוּ lesen, aber אַיּוֹ ist lebhafter. Der Baum blüht wie zuvor am alten Platz, der Mensch ist verschwunden. Natürlich ist die Frage: wo ist er? nicht eine Frage der Unwissenheit, und darum gegen אַיּוֹ nicht einzuwenden, dass der Dichter oder der Leser ja wisse, wohin die Toten kommen, nämlich nach Scheol. Oder musste der Dichter annehmen, dass ein Leser so — witzig sein werde, ihm diese Antwort zu geben? v. 11 ist fast wörtlich aus Jes 19 5 genommen, wird daher mit Recht von Studer, Bickell, Beer gestrichen; יָם und נָהָר gehen Jes 19 auf den Nil, hier wäre man aber in Verlegenheit, beide zu deuten, und wie kann, wenn auch ein Mal ein Meer oder Strom austrocknen sollte, ein so ungewöhnlicher Fall ein Bild für den Tod des Menschen sein? Der v. ist ein gedankenloses Randcitat zu v. 19 (s. d.), wohin auch v. 12[a] gehört. v. 12[bc]: *Bis dass der Himmel vergeht, erwacht er nicht Und regt sich nicht aus seinem Schlafe.* Für בִּלְתִּי l. mit Geiger u. a. בְּלוֹת, inf. c. von בָּלָה; ferner sind beide Verben in den sing. zu setzen und מִשְּׁנָתוֹ zu lesen, vgl. LXX C. A., da auch v. 10 den sing. hat. Bis zum Vergehen des Himmels = niemals, vgl. Jer 31 35 f.; Ps 89 30, denn wenn der Dichter, übrigens ganz gegen seine Art, an die Möglichkeit glaubte, dass der Himmel vergehen könnte (wie Jes 51 6, vgl. Ps. 102 27), so hätte er hier nicht davon sprechen dürfen.

Wenn nun Hiob in so starken Ausdrücken verneint, dass der Mensch auf eine Wiederbelebung nach dem Tode zu hoffen habe, so hat ihm doch das Beispiel des Baumes einen Gedanken in die Seele geworfen, der gar zu verlockend ist, als dass er nicht einen Augenblick bei ihm verweilen sollte. Festhalten kann er ihn zwar noch nicht. Aber gerade das Übertriebene, das in der Gegenüberstellung einer Pflanze und des Menschen liegt und das Hiob noch durch seine Hyperbeln steigerte, giebt zu der Vermutung Anlass,

dass hinter der starken Verwerfung der Wiederbelebung die Neigung verborgen sei, sie doch zu glauben. So folgt

13—15 zuerst der Gedanke: wenn Gott, von Sehnsucht nach seinem Geschöpf erfasst, Hiob in Scheol wieder belebte! **13 14**[a] *O dass du mich in Scheol verbürgest, Mich versteckt est, bis dein Zorn sich wendete, Mir ein Ziel setztest, um meiner zu gedenken, Wenn ein Mann stürbe und wieder auflebte!* Gott, der den Baum wieder aufleben lässt, hätte wohl die Macht, auch Hiob wieder zu beleben, wenn er nur den Willen hätte! Wenn er nur einen Augenblick sich bewusst würde, dass er im Affekt so gegen Hiob wütet und dass dieser Affekt ungerecht sein kann, und wenn er in dieser milderen Stimmung selber den Hiob vor seinem eigenen Zorn bergen wollte. Der Tod wäre dann eine Liebeserweisung. Gott wird hier, wie durchgehends in den so persönlich gehaltenen Hiobsreden, stark anthropomorphisch aufgefasst: er ist seines eigenen Zorns nicht Herr, aber der Zorn kann auch einmal verrauchen. In v. 13[c] paktiert Hiob gleichsam mit Gott: er braucht ja den Zorn nicht geradezu für unberechtigt zu erklären, kann ihn bis zu einer bestimmten Zeit gewähren lassen, bis wohin Hiob wie ein in Ungnade gefallener Diener aus seinem Angesicht verbannt ist, — wenn er nur dann wieder mit Gunst seiner gedenken will. Die schwere Bedingung aber, unter der allein dieser Wunsch möglich ist, spricht v. 14[a] aus. Nur giebt dieser Stichos im MT keinen vernünftigen Sinn: wenn ein Mensch stirbt, lebt er dann? Die Wahrheit, die diese Frage ausspricht, ist freilich unbestreitbar, aber warum wird sie ausgesprochen? Einen so trivialen Satz könnte man nicht einmal einem Interpolator zutrauen. Die LXX las וְיִחְיֶה, das ist der richtige Text, obgleich ihn die LXX, die das וְ als Einleitung des Nachsatzes auffasst, missversteht. אִם ist Wunschpartikel (Ges.-Kautzsch § 151, 2): wenn der Mensch so wie jener Baum v. 7 f. sterben dürfte, um zu leben! Das drückt genau denselben Sinn aus wie v. 13, denn auch das Verbergen in Scheol ist nur durch Tötung Hiobs möglich. An diesen Wunsch schliesst sich vortrefflich an **14**[b c] **15**: *Alle Tage meines Frohndienstes wollt' ich harren, Bis dass meine Ablösung käme! Du würdest rufen* u. s. w. צָבָא wird auch hier wie Cap. 7 1 das Leben auf Erden sein, die Ablösung geschieht durch den Tod, der dem Hiob, wenn der Wunsch v. 13 14[a] in Erfüllung ginge, so angenehm erscheinen würde, wie dem Fröhner der Feierabend. Sobald die Möglichkeit eines Lebens nach dem Tode vorhanden ist, verliert der Tod seine Schrecken, ja selbst der gegenwärtige Frohndienst, seine Leiden, wäre dann durch die Hoffnung verklärt und erträglich. In v. 15 malt er sich aus, wie nach abgelaufener Frist Gott ihn aus seiner Verbannung aufrufen und er antworten würde: hier bin ich; Gottes Liebe wäre endlich zurückgekehrt.

Schon Cap. 7 21 hatte Hiob eine ähnliche lichte Hoffnung, Gott werde noch einmal nach ihm suchen, hier verweilt er schon länger, gleichsam mit mehr Mut, dabei. Man sieht hier gleichsam die Hoffnung auf die Überwindung des Todesbannes entstehen und wachsen; und wenn auch die Steigerung von Cap. 7 zu Cap. 14 und wieder zu Cap. 16 und 19 nach einem kunstvollen Plane aussieht, so meint man doch zu spüren, dass der Dichter hier wo möglich noch mehr als anderswo durch Hiob rede und selbst genau so wie er vom Zweifel zum Glauben hin und her schwanke und sich zum letzteren gerade dadurch

ermutige, dass er das Gegenteil mit seinem Schrecken sich und uns immer wieder vor Augen hält. Dieser Eindruck verstärkt sich mir, wenn

16—22 wiederum die Trostlosigkeit dessen, was jetzt vor Hiobs Augen steht und was nach gemeiner Voraussicht ihm künftig bevorsteht, in der ergreifendsten Weise ausgeführt wird. **16 17** *Denn jetzt*, gerade jetzt, wo Hiob sich jenen Wünschen und Träumen v. 13-15 hingiebt, steht es so böse um sein Verhältnis zu Gott. Gott bewacht ihn so scharf, ist ein so strenger Richter, vgl. Cap. 10 13 ff.; 13 27. Für תִּשְׁמֹר, das gerade das Gegenteil von dem sagt, was beabsichtigt ist, l. nach LXX mit Ew. u. a. תַעֲבֹר, *gehst nicht vorüber an meiner Sünde*, ignorierst sie nicht, vgl. Cap. 7 21. In v. 17 liegt dem חָתֻם und טָפַל wohl ein und dasselbe Bild zu Grunde: Hiobs Sünden sind von Gott aufgeschrieben (vgl. Jer 17 1), die Dokumente in ein Bündel gethan oder in ein Säckchen, dieses zugebunden und der Bindfaden mit Wachs verklebt und versiegelt (s. Jes 8 16). Eigentlich sollte man eher das Bild erwarten, Gott nehme die früher gesammelten Schuldbeweise aus dem Beutel heraus, um auf Grund dieser die entsprechenden Strafen jetzt zu vollziehen. Denn dass Letzteres jetzt geschieht, ist doch die Voraussetzung der folgenden drei Vierzeiler. **18 19**[a b] *Aber selbst ein Berg muss zerfallen, Und ein Fels rückt fort von seiner Stelle, Steine zerreibt das Wasser, Fortschwemmen seine Güsse den Staub der Erde.* In v. 18[a] sagt der M. T.: ein fallender Berg zerfällt, aber das Letztere thun auch nicht fallende Berge; ausserdem ist schwer vorstellig zu machen, wie ein Berg eigentlich „fällt", es müsste denn dies Wort einen Bergsturz bezeichnen sollen, wobei doch nicht der Berg fällt; eine Stelle wie Hos 10 8 kann man nicht herbeiziehen. Es wird daher נָבוֹל יִבֹּל zu lesen sein: selbst ein Berg (das „selbst" liegt in der Voranstellung von הַר und צוּר) zerfällt, vgl. Ex 18 18. Andere wollen umgekehrt נָפוֹל יִפֹּל, aber wie soll man das übersetzen? wird sicher fallen? das thut doch nicht jeder Berg; kann fallen? das reimt sich kaum mit dem inf. abs. Ein Fels rückt von seiner Stelle durch die sprengende Kraft des Eises oder durch die Schneeschmelze oder einen Wolkenbruch. In v. 19[b] ist der plur. masc. mit dem sing. fem. des Verbs konstruiert, s. dazu Ges.-Kautzsch[26] § 145 k. Fraglich ist nun, was der Dichter mit der Verwitterung der Berge und den Wirkungen der Wolkenbrüche meint. Nach Delitzsch u. a. soll darin liegen: in der Natur, in der die gewaltigsten Veränderungen vor sich gehen, ist alles möglich, aber dass der Mensch vom Tode zum Leben ersteht, ist nicht möglich. Da wäre doch dem Dichter der tollste Missgriff passiert, er hätte gesagt: in der Natur wird alles zerstört, aber der Mensch wird nicht — wieder belebt. Die Bilder der Zerstörung können nur eine Zerstörung veranschaulichen sollen, und das וְ des folgenden Vierzeilers hat die Kraft eines: und so. Dieser Vierzeiler besteht aus **19**[c] **12**[a] **20**. Wie es scheint, hat einst v. 11 12[a] am Rande gestanden, v. 11 als Citat zu v. 19[a b], v. 12[a] als vom Abschreiber vergessen, beide sind dann zwischen v. 10 und 12 geraten. *So vernichtest du die Hoffnung des Menschen, Und der Mann legt sich hin, um nicht zu erstehen: Du überwältigst ihn für immer und er geht, Entstellend sein Antlitz, so schickst du ihn fort.* Wie Wetter und Wasser Berge zerbröckeln und Steine zerreiben, so vernichten Gottes Strafen v. 16, Gottes

Zorn v. 13 des Menschen Hoffnung, von der doch die Freunde so viel redeten, auch die Hoffnung, die soeben an der Betrachtung des durch den Tod verjüngten Baumes in Hiob aufglomm, und der Tod ohne Wiederaufstehn muss da als das sichere Ende erscheinen; mit von der schrecklichen Krankheit und vom Todeskampf verzerrten Gesicht wird er von Gott grausam fortgeschickt. תְּקַף ist aramäisch. Das לָנֶצַח ist von der Vulg. hinter וַיַּהֲלֹךְ (poetisch für וַיֵּלֶךְ) gesetzt, aber mit Unrecht, wie der parallele Stichos zeigt; auch liegt der Nachdruck auf dem Gedanken, dass Gottes jetziger Angriff auf Hiob eine Unterdrückung für immer, eine Austilgung aller Hoffnung bedeutet, und das einfache: und so muss er gehen, ein Gegensatz zu dem: du würdest rufen v. 15, wirkt viel ergreifender ohne den Zusatz. Auch das milde שַׁלַּח, entsenden, wirkt viel stärker, als es ein fortstossen thun würde: Gottes Liebe scheint ganz erloschen. Und trauernd schliesst Hiob **21 22**: *Geehrt sind seine Söhne, er achtet es nicht, Oder gering sind sie, er merkt nicht auf sie — Nur sein Leib bei ihm fühlt Schmerz, Nur seine Seele bei ihm fühlt Trauer.* Dass Hiobs Kinder nicht mehr leben, daran scheint der Dichter in diesem wundervollen Schlussgesange des ersten Teils der Reden nicht zu denken, wie er auch Cap. 19 17 nicht daran denkt. In Scheol kümmert sich der Tote nicht mehr um seine Nachkommen, wie auch sie ihn vergessen Cap. 7 10b.

Das Volk hat wohl meist anders darüber gedacht, vgl. Jer 31 15, aber es liegt dem Dichter hier wie in Cap. 3 daran, den Tod dem völligen Untergang möglichst gleich zu stellen. Nur weicht er hier von Cap. 3 darin ab, dass er nicht jedes Empfinden ausschliesst, eben weil er hier den Tod als etwas Schlimmes beschreiben will. So hat sich seit Cap. 3 seine Stimmung verändert, und die Ursache kann nur darin liegen, dass er inzwischen eine Hoffnung, die Hoffnung auf die Wendung des göttlichen Zorns, gekostet hat.

Der Tote hat noch Schmerz in der Unterwelt! Der Begriff „selbst" (Gegensatz zu בָּנָיו), gewöhnlich durch נַפְשׁוֹ allein ausgedrückt, wird hier in בְּשָׂרוֹ und נַפְשׁוֹ zerlegt. עָלָיו gehört nicht als Obj. zum Verb, weil es sonst neben אַךְ stehen und weil ausserdem alsdann der sonderbare Gedanke herauskommen würde: sein Leib hat Schmerz über ihn, den Toten; es muss ähnlich wie Ps 42 6 bedeuten: bei ihm, dort wo er ist (Gegensatz zu der Oberwelt, wo seine Söhne sind); er ist mit seinem Empfinden und seinen Interessen auf sich selbst beschränkt, ganz hingenommen von leiblichem und geistigem Schmerz. Er lebt etwa in dem Zustand eines sich seiner nur in seinem Schmerz- und Unglücksgefühl bewussten Kranken.

Und das soll das Ende sein? Ja, es ist das Ende, ist das Loos, das Gott ihm jetzt vor Augen stellt. Wird Hiob dabei stehen bleiben? Wird er nicht vielmehr gerade deshalb, weil er dieses Loos hier so schmerzlich und mit so starken Farben ausgemalt hat, wieder zu dem entgegengesetzten Gedanken (v. 13—15) greifen müssen? Wird er nicht die Hoffnung wieder aufgreifen, dass Gott, wenn er ihn auch nicht versteht, doch sein Freund ist? Das ist die Frage, mit der wir an das zweite Gespräch herantreten. Denn weil Hiob mit sich und seinem Verhältnis zu Gott noch nicht fertig geworden ist, kann der Dichter hier noch nicht abbrechen, der Freunde und ihrer Theologie wegen könnte er es vielleicht.

Cap. 15—21. Zweites Streitgespräch.

Cap. 15. Zweite Rede des Eliphas.

Was kann Eliphas Neues bringen? Er hat in seiner ersten Rede alles erschöpft, was von seinem Standpunkt aus zu sagen war, so lange er annehmen wollte, dass Hiob im Wesentlichen ein frommer Mensch sei und nur wegen der allgemeinen menschlichen Unreinheit göttlicher Züchtigung und wegen seiner Ungeduld freundschaftlicher Mahnung zur Weisheit der Unterwerfung bedürfe. Aber nun hat Hiob jene Theorie von der pädagogischen Züchtigung und diese Mahnung zur Weisheit durchaus abgelehnt. Daraus kann ein Eliphas nur schliessen, dass Hiob ein Verächter der „Religion“ und ein ruchloser Mensch sei, und es bleibt ihm nur übrig, dem Verstockten das Schicksal der Gottlosen vorzuhalten, ob vielleicht der Schrecken wirke. Eine Wirkung hat das auch, wie sich nachher in Hiobs Reden zeigt, aber eine ganz unerwartete: Hiob flüchtet sich nun von seinen Freunden und ihren Lehren hinweg erst recht zu Gott, den er als den einzigen Freund erkennen und ergreifen lernt. So sind die Reden der Freunde nicht blos zur Ausfüllung des Schemas da, sondern dienen der inneren Entwicklung dieses seelischen Dramas, indem sie zur Erringung der wahren Gottesauffassung den psychologischen Anstoss und den Stachel des Gegensatzes liefern.

2—19 Eine lange Polemik gegen Hiobs Scheinweisheit und Selbstüberhebung. **2 3** *Wird ein Weiser antworten mit windigem Wissen Und mit Ostwind füllen seinen Bauch? Rechtend mit Rede, die nichts schafft, Und mit Worten, mit denen er nicht nützt?* עָנָה דַעַת kann heissen: auf ein Wissen, und: mit einem Wissen antworten; im ersteren Fall ist Eliphas der Weise und Subj. auch der folgenden Verben: soll ich mit Ostwind meinen Leib füllen, d. h. zornig reden, im anderen Fall ist Hiob der Weise und wird getadelt, dass er windig und stürmisch redet. Wegen Cap. 8 2 ist wohl die letztere Auffassung vorzuziehen. Die Voranstellung von חָכָם, ohnehin für Eliphas charakteristisch, besagt: ein Weiser will (und sollte) Hiob doch sein, ist es aber nicht, weil er sonst nicht so nichtig und stürmisch reden würde, als wäre sein Leib ein Windschlauch. Letzteres Bild gebraucht Elihu Cap. 32 18 f. im guten Sinne; der Verf. von Cap. 32 ff. scheint also unter dem חָכָם Eliphas verstanden zu haben, kann aber nicht als Autorität für uns gelten. הוֹכֵחַ inf. abs. Hiph. expliciert das vorhergehende verb. fin., contendendo (s. Ges.-Kautzsch[26] § 113 2), daher noch in die Frage hineinzuziehen. Eliphas spielt auf Cap. 13 3 6 an, hält also Hiobs Verlangen nach einer Gerichtsverhandlung mit Gott für unnütz; in letzterem Ausdruck liegt zugleich ein sittlicher Tadel. **4 5** *Und nun du, du verletzest die Religion Und brichst die Stille vor Gott!* Nicht genug, dass du im Gegensatz zu einem wahren Weisen unnütz und lärmend redest, du setzest auch die Scheu, die ein Mensch vor Gott haben soll, aus den Augen. אַף אַתָּה, das erstaunte, vorwurfsvolle „und“: wie ist's möglich, dass du, von dem ich Besseres erwartete, nicht blos unweise, sondern unfromm reden konntest. Über יִרְאָה s. zu Cap. 4 6. שִׂיחָה ist die andachtsvolle Stille, die man in der Nähe Gottes beobachten soll und die der Priester der Kultgesellschaft mit einem הַס! zu gebieten pflegte (Sach 2 17; Hab 2 20); sie „wegzureissen“, durch lautes und unziemliches Reden zu zerstören, ist ein schwerer Frevel.

Der Vers giebt uns in ausgezeichneter Weise zu verstehen, wie Eliphas, der sich scheu vor dem Allgewaltigen ducken zu müssen meint, die kühne Sprache Hiobs, seine

Invektiven gegen Gott, voll Schrecken und Entrüstung angehört hat, und der Dichter wirft damit ein helles Licht auf die Geistesart der Frommen seiner Zeit. Es sind ernsthafte, ängstliche Menschen mit strengen Begriffen von religiöser Anstandspflicht, wie sie in engeren Kreisen und in gedrückten Verhältnissen gern entstehen, besonders dann, wenn Gottes absolutes Walten sich den Gemütern in Zeiten schwerer Not eingeprägt hat.

Für Hiobs Frevelmut giebt es nur eine Erklärung v. 5: ***Denn deine Schuld unterweist deinen Mund, Und du wählst die Sprache der Listigen.*** Hiob will sich rein reden, weil er nicht rein ist, darum spricht er so dreist und in der Art der „Listigen", die, schon Cap. 5 22 ff. erwähnt, dem Eliphas als die „Weisen dieser Welt" gelten, Gott unverschämt gegenübertreten und gerade dadurch ihre Sündigkeit beweisen, dass sie von Sünde nichts wissen wollen. Es scheint, als ob der Dichter den term. tech. „Listige" nicht selbst geschaffen habe, da er ihn mehrere Mal ganz unvermittelt anbringt. Gab es eine Richtung, vielleicht eine Schrift, die in der Weise des Eliphas חָכְמָה und עָרְמָה, göttliche Weisheit und Schlangenlist (Gen. 3 1), יִרְאָה und sceptische Kritik einander gegenüberstellte? Die Fortsetzung scheint dafür zu sprechen. Diese liefert nicht v. 6, der den Zusammenhang unterbricht und vor v. 13 gehört, sondern 7 8: ***Wurdest du als erster der Menschen geboren Und bist du vor den Engeln auf die Welt gebracht? Hörst du im Rat Eloahs zu Und raffst Weisheit an dich?*** Hiob hat zu diesem Angriff kaum einen direkten Anlass gegeben. andererseits kann man v. 7 f. nicht ausscheiden, ohne auch v. 9 f. zu unterminieren. Dagegen erklären sich die Verse leicht, wenn sie die Polemik wiedergeben, mit der zur Zeit des Dichters die Theologen der strengen Richtung gegen freiere weltliche Spekulationen zu Felde ziehen mochten. Hiob, der die Sprache dieser Sektierer „wählt" (בָּחַר wie bei Tritojes. z. B. Jes 56 4 im Sinne von αἱρεῖσθαι), geberdet sich, als sei er so alt wie die Schöpfung und kenne den ganzen Verlauf der Welt (vgl. zu Cap. 11 8 ff.). Dass er vor den Hügeln „gekreist" (Polal von חול) sei, ist ein auffälliger Ausdruck. ich vermute, dass der Dichter גְּבֹהִים, die Hohen, nämlich die Engel, schrieb. vgl. Koh 5 7, und dass man nach Prv 8 25 גְּבָעוֹת einsetzte, weil man den Anstoss vermeiden wollte, dass die Engel für „gekreist" gehalten werden könnten. Auf dem Vergleich mit den Engeln beruht die weitere Frage, ob Hiob zum himmlischen Rat gehöre. Vielleicht kannte der Dichter schon Schriften, die wie das Buch Henoch auf die Urzeit zurückgehen und deren Inhalt aus einem Umgang mit den höheren Wesen (s. Sach 3 7) hervorgegangen sein sollte (auch Cap. 38 ff. mag durch solche Behauptungen beeinflusst sein); nach Prv 8 stammt ja auch die Lehrmeisterin der Menschen, die Weisheit. aus der Zeit der Schöpfung. ראישון weist eine doppelte Orthographie auf. die phonetische mit י, die etymologische mit א. Für הבסוד ist die bessere Schreibart הב (s. Ges.-Kautzsch[26] § 100 l). Auch in **9 10** ist das Wissen auffällig betont. Eliphas ist älter als Hiobs Vater, vor einem solchen Alter und der entsprechenden Weisheit sollte Hiob doch mehr Respekt haben, als er Cap. 12 12 bewies. Besonders gekränkt ist Eliphas **11 12** durch Hiobs Geringschätzung der „Tröstungen Gottes", die auf Offenbarung beruhten Cap. 4 12 ff. und aus der wahren Einsicht in Gottes Wesen Cap. 5 8 ff. 18 ff. abgeleitet waren und לְאַט, auf milde, gelinde Weise, auf Hiob einredeten. Daran ist jene Leidenschaftlichkeit

schuld, die nach Cap. 5 2 den Thoren charakterisiert und die den Hiob *fortrafft* v. 12[a], ihn entrückt wie einen Schwärmer und seinen Blick unruhig macht (רָזַם, ἁπ. λεγ., transponiert aus רמז, blinzeln, hier vor Leidenschaft). Mit Unrecht hängt man gewöhnlich an v. 12 den folgenden: was rollen deine Augen, dass du dich gegen Gott kehrst. Vielmehr schliesst sich an v. 11 f. an der Vierzeiler **6 13**: *Es verdammt dich dein Mund und nicht ich, Und deine Lippen zeugen wider dich, Denn du kehrst wider Gott deinen Zorn Und bringst aus deinem Herzen Aufruhr hervor.* Wahrscheinlich ist v. 6 an die gegenwärtige Stelle geraten (nachdem er vergessen und am Rande nachgetragen war), weil v. 5[a] scheinbar ähnlich ist. Der wahre Zusammenhang ist: meine milden Worte konnten dich nicht so reizen, ich habe dich nur zu trösten und zu ermahnen gesucht v. 11 12; bist du dennoch so stürmisch, so klagst du dich selber an v. 6, und eine Selbstverurteilung liegt wirklich im Inhalt und Charakter deiner Reden v. 13. Der Unmut des Thoren Cap. 5 2 spricht aus Hiobs Worten und zeugt wider ihn (עָנָה בְּ; zu dem masc. יַעֲנוּ v. 6[b] s. Ges.-Kautzsch[26] § 145 u). Das letzte Wort מִלִּין: du bringst Worte hervor, ist völlig nichtssagend; da Hiob seine Antwort auf die spätere Rede des Eliphas mit den Worten beginnt: auch heute ist meine Klage Aufruhr Cap. 23 2 und dies ganz wie eine Anspielung klingt, so nehme ich an, dass dies מְרִי oder in pausa מֶרִי hier zu suchen ist; jedenfalls passt es vortrefflich zu v. 13[a], wo natürlich עַל für אֶל zu lesen ist. — Indem nun noch Eliphas auf Hiobs Behauptung, dass er unschuldig sei, eingeht, wiederholt er nur längst Gesagtes **14 15**. Der Sterbliche, der Weibesgeborne, über dessen trauriges Loos sich Hiob beschwerte Cap. 14 1, kann ja gar nicht rein sein vor Gott, in dessen Augen nicht einmal seine „Heiligen" (vgl. Cap. 5 1), die Himmelsbewohner, wie doch wohl שָׁמַיִם hier zu verstehen ist, rein sind. Das war ja der Inhalt der Offenbarung des Geistes Cap. 4 und sollte darum doch auf Hiob Eindruck gemacht haben. In v. 14[b] ist der Abwechslung halber vom strikten Parallelismus („und der Weibesgeborne, dass er" u. s. w.) abgewichen. **16 17** *Nun gar der Abscheuliche, Verderbte, Der Mann, der Ruchlosigkeit trinkt wie Wasser.* Die Überleitung mit אַף wie Cap. 4 19; aber was darauf folgt, zeigt die inzwischen eingetretene Veränderung in der Stimmung des Eliphas. Hiob ist verabscheuenswürdig (das part. Niph. im gerundivischen Sinne, s. Ges.-Kautzsch[26] § 116 e), verdorben (eigentlich versauert, von verdorbener Milch, vgl. Ps. 14 3), ruchlos. עַוְלָה ist nach Cap. 5 16 auf die ruchlosen Reden zu beziehen, die Hiob geführt hat; eben darum heisst er wohl auch verabscheuenswürdig. Mit dieser Deutung von עַוְלָה verträgt sich allein der Ausdruck: wie Wasser trinken, nämlich in vollen Zügen, vgl. Ps 73 10 (ein starkes Getränk trinkt man vorsichtig), was übertrieben wäre, wenn es die sittliche Verderbtheit Hiobs kennzeichnen sollte. Angeregt durch diese kräftige Verurteilung der abscheulichen Haltung Hiobs, will Eliphas ihm auseinander setzen, was ein Gottloser von Gott zu erwarten hat v. 17: *Ich will dich berichten, höre mir zu, Und das ich geschaut, das will ich erzählen.* Er will ihm Beispiele aus seiner eigenen Erfahrung erzählen (zu זֶה als relat. s. Ges.-Kautzsch[26] § 138 h) und ferner **18 19**, was die alten Weisen zu melden wissen, vgl. Cap. 8 8 9. Für מֵאֲבוֹתָם l. mit LXX: אֲבוֹתָם.

Sehr interessant ist v. 19: zur Zeit der Väter der Weisen war noch kein Fremder im Lande, daher hatten sie die reine Lehre, die also seitdem durch fremde Ideen alteriert worden ist. Jammerschade, dass Eliphas die Fremden nicht näher bezeichnet. Sie müssen durch ihr Beispiel oder ihre Behauptungen die Lehre erschüttert haben, dass die Gottlosigkeit, wie Eliphas sie versteht, unbedingt den Untergang nach sich ziehe; sie haben die alte Einfalt der sittlichen Anschauungen zerstört und zur „Ruchlosigkeit" geneigte Gemüter zur Skepsis verführt. Die schädliche Einwirkung der Fremden betonen schon Hosea und Jesaia, doch nicht in der hier gemeinten Art; Zephanja, Jeremia und Hesekiel hingegen reden schon von allerlei Skepsis; unser Vers deutet aber auf die nachexilische Zeit hin, wo den Juden (an Edom denkt der Dichter schwerlich) das Land nicht mehr allein gehörte, aber wohl auf die erste Zeit nach dem Exil, da die Väter, von denen die Gewährsmänner des greisen Eliphas ihre Lehre empfangen haben, das Land noch allein besassen. Vielleicht haben wir unter den Fremden solche Leute zu verstehen, wie die Gegner Esras, Nehemias, Tritojesaias, die mit den vornehmen Juden im Einvernehmen waren und vor denen die Frommen verschwanden (Jes 57 1 2); Eliphas gehört zu den letzteren. Da Hiob, d. h. der Dichter, drei bis vier Generationen von jenen Vätern entfernt ist (die Väter, deren Söhne, die Weisen, deren Jünger Eliphas, der wieder älter ist als Hiobs Vater), so käme für den Dichter spätestens die Zeit um die Mitte des 5. Jahrh. heraus. Dass die nachexilischen Juden die „Tage der Vorzeit", die vorexilische Zeit, als die klassische Zeit ansahen, ist bekannt. Übrigens ist es sonderbar genug, dass sowohl hier wie Cap. 8 8 der M.T. bei אָבוֹת einen Fehler hat: haben die Urheber des Ktib bei den חֲכָמִים an die „Gelehrten" ihrer Schulen und bei den „Vätern" an deren Vorgänger gedacht?

20–35 Das Schicksal des Gottlosen. **20 21** Alle Tage des Gottlosen, d. h. *So lange der Gottlose lebt, ist er in Qual, Die Zahl der Jahre, die aufgespart sind dem Wüterich: Schreckensstimmen sind in seinen Ohren, Im Frieden kommt der Verwüster über ihn.* Schon vor seinem Tode lebt er in Vorahnung kommenden Unheils, das dann mitten im Wohlergehen, unverhofft, über ihn hereinbricht; die Ahnung steigert sich zum Hören von Schreckensstimmen (פַּחַד, nicht קוֹל, steht im plur., weil קוֹלוֹת Donnerschläge bedeutet): ein Zug aus der volkstümlichen Mantie. In v. 20 könnte מִסְפָּר zugesetzt sein. — Im Folgenden ist der Text in arger Unordnung. SIEGFRIED stösst v. 25–28. 30ᵃ aus, BICKELL v. 23 (bis בידו) 24ᵇ 27–30ᶜ. Mir scheint, dass v. 25–28ᵇ ein am Rande verzeichnetes fremdes Gedicht ist, zu dem noch v. 24ᶜ (als Glosse zu v. 26) gehört, dass ferner v. 30ᵃ Variante zu v. 22ᵃ und v. 31 ein Citat zu v. 35 ist, dass endlich v. 29ᵇ den Rest zweier verstümmelten Stichen vorstellt. Der erste Vierzeiler ist demnach **22 23** (bis בידו): *Nicht wird er entrinnen der Finsternis, Und aufgespart ist er für's Schwert, Er ist bestimmt zum Frass des Geiers, Er weiss, dass das Verderben ihm zur Seite ist.* v. 22ᵃ lautet jetzt ganz sonderbar: er glaubt (LXX: glaube) nicht zurückzukehren (שׁוּב ohne לְ) aus der Finsternis; soll das heissen, dass er nicht an die Unsterblichkeit glaubt? oder dass er aus dem Unglück (das ihm aber erst bevorsteht) nicht zum Glück zurückzukehren glaubt? „Sich abwenden von" kann שׁוּב in diesem Zusammenhang nicht heissen. Es ist nach der Variante v. 30ᵃ, die jetzt nur durch die vielen Einsätze so weit abgerückt ist, סוּר für שׁוּב zu schreiben. לֹא יַאֲמִין könnte zur Not bleiben; aber da es doch trotz Cap. 9 16 ein sonderbarer Ausdruck, da die Konstruktion (inf. ohne לְ) mangelhaft, der Stichos überfüllt und der parallele Stichos ohne ein entsprechendes Verb ist, so nehmen wir lieber gleich die ganze Variante v. 30ᵃ herüber und schreiben לֹא יָסוּר (zu סוּר מִן, entgehen.

vgl. Prv 13 14); möglich, dass יאמין ursprünglich eine Variante zu יָסוּר war, etwa יִמָּנַע. In v. 22[b] ist wohl mit Ew. u. a. צָפוּן zu lesen, vgl. LXX. Auch in v. 23 hat LXX den besseren Text. Der hebr. Satz: er schweift umher nach Brod: wo ist es? ist an sich seltsam und bringt ein fremdes Bild in den Zusammenhang, der nicht von gegenwärtiger Not, sondern von dem künftigen Verderben und der Furcht davor spricht. Die LXX hat לְלֶחֶם אַיָּה; אַיָּה ist irgend ein Aasvogel; für נדד kann man mit Siegfried נִתַּן vgl. LXX schreiben, vielleicht auch נֹעָד von יָעַד. Dass der Text der LXX dem Zusammenhang, der doch eben vorher vom Schwert spricht, widerstrebe, ist eine eigensinnige Behauptung. Der letzte Stichos kann schon aus metrischen Gründen nur bis בידו gehen; hier ist נָכוֹן LXX: πτῶμα nach Cap. 31 3 in נֵכֶר zu verwandeln: feindliches, unheimliches Geschick ist ihm zur Seite (vgl. I Kön 10 29; I Sam 21 14), begleitet ihn und flösst ihm die bösen Ahnungen v. 21[a] ein; möglich wäre auch נָכוֹן פִּידוֹ (Beer). Der folgende Vierzeiler, durch die fremden Einsätze auseinander gesprengt, besteht aus **23**[c] **24**[a] (bis תתקפהו) als erstem Distichon und aus v. 28[c] 29[a] als zweitem. *Der Tag der Finsternis schreckt ihn, Not und Angst überwältigt ihn.* Mit Recht zieht LXX יום חֹשֶׁךְ v. 23 zu v. 24; in Folge dessen ist יְבַעֲתֻהוּ zu sprechen, was ohnehin zu den Konsonanten besser passt. צַר וּמְצוּקָה erhalten nun das ihnen folgende Verb תְּתַקְפֵהוּ, das mit seinem fem. ja doch der Verbindung mit dem Vergleich: „wie ein König" widerstrebt. Die beiden Stichen sprechen also von der überwältigenden Angst, mit der das künftige Geschick den Gottlosen beständig erfüllt, gerade so wie das vorige Tetrastich. Der Schluss von v. 24: *wie ein König, bereit zum Nahkampf* giebt kein gutes Bild für die מְצוּקָה, dagegen eine ausgezeichnete Veranschaulichung des Inhalts von v. 26 und muss neben diesem gestanden haben. כִּידוֹר erklärt Fleischer (bei Delitzsch) nach dem arab. kadara, intrans., umgeschüttelt werden, trübe, dick sein, als das dichte Gewühl von Kriegern im Handgemenge, Schlachtgedränge; wahrscheinlich steht das Wort auch Jes 29 3, wo כַּדּוּר punktiert ist. Dass nun die zwei Vierzeiler **25—28**[b] von fremder Hand stammen, geht daraus hervor, dass sie nicht das Loos, sondern die Art und Handlungsweise des Gottlosen beschreiben, wie es scheint, mit besonderer Bezugnahme auf ganz bestimmte Personen und Vorfälle, die sich für uns allerdings nicht mehr genau feststellen lassen. v. 25 f. sprechen offenbar nicht von einem blossen Privatmann, sondern von einem Volkshaupt, der wie ein Jason und seine Nachfolger, ein Aristobul, ein Alexander Jannäus Gegner der gesetzeifrigen Juden war. Er streckt seine Hand gegen (אֶל für עַל) Gott aus, brüstet sich wider ihn v. 25, rennt wider ihn mit (steifem) Hals, mit *dem Dickicht seiner Schildbuckeln* v. 26. Den letzten Satz erklärt die Glosse v. 24: wie ein König u.s.w. Der zweite Vierzeiler v. 27 28[a b] schildert diesen Feind Gottes als einen Menschen, der sich in seinem Glück mästet und sich um göttliche Strafgerichte nicht kümmert. *Denn er hat bedeckt sein Gesicht mit seinem Fett Und bildete Fettklumpen auf der Lende,* vgl. Ps 73 4 ff. פִּימָה aus פְּאִימָה Olshausen 328; עָשָׂה wie Cap. 14 9. Wie dergleichen Eliphas zu einem Hiob hätte sagen können, will einem nicht einleuchten. Nun gar v. 28[a b]: *Er wohnt in vertilgten Städten, In Häusern, wo man nicht wohnen darf,* in Städten, die von einem göttlichen

Strafgericht getroffen und verflucht sind, die er aber wieder aufgebaut hat. Der Autor muss bestimmte Beispiele vor Augen haben. Nach Dtn 13 17 sollen solche Städte ewig Ruinen bleiben, die wegen Götzendienstes zerstört wurden, vgl. ausserdem Jos 6 26 mit I Kön 16 34. Häuser, die nicht bewohnt werden sollten (יֵשְׁבוּ לָמוֹ ersetzt etwa ein gerundivisches Niph.), sind z. B. solche, die an einem unreinen Ort, etwa über Gräbern, errichtet wurden. In der griechischen und späteren Zeit setzten sich manche über solche Bedenken hinweg, z. B. Herodes Antipas bei der Erbauung von Tiberias; auf dergleichen scheint der Autor zu zielen, der mit dem geistesfreien Dichter unseres Buches gewiss nicht identisch ist. **28ᶜ 29ᵃ** bilden das zweite Distichon jenes Vierzeilers, dessen erstes Stichenpaar wir v. 24 hatten. v. 28ᶜ hat der M. T. noch zu v. 25–28 gezogen, in dem unsinnigen Wortlaut: die sie sich bereiteten zu Trümmern. LXX verbindet die beiden ersten Wörter von v. 29 mit v. 28ᶜ und übersetzt: was sie bereitet haben, tragen andere davon. Setzen wir für den plur. in dem Relativsatz wegen des Kontextes den sing. (mit C. A.), so lautet der ursprüngliche Text: אֲשֶׁר הִתְעַתֵּד אֲחֵרִים יִשָּׂאוּ, ein Satz, der durch Cap. 5 5 hinlänglich empfohlen wird. Das Distichon lautet also: *Was er sich erworben hat, andere werden es davontragen, Und nicht bleibt sein Vermögen.* Das folgende Tetrastich **29ᵇ 30ᵇᶜ** ist im ersten Teil stark verstümmelt. מִנְלָם ist ein ganz unbekanntes Wort; die LXX rät dafür צַל. צֵלָם oder צְלָלִים. Pesch. מְלִים, Vulg. אֲצִלָם. Neuere מִמְּלָם (von מָלֵא), שִׁבֳּלִים, מִקְנָם, חֲבָלִים, מַגָּלָם, מְלָלָם, מִכְלָה, מִכְלָם, und יטה wird bald als Qal bald als Hiph. gelesen. Aber Konjekturen helfen nichts, da Mehreres ausgefallen sein muss. Wegen der Fortsetzung ist anzunehmen, dass der Gottlose mit einer Pflanze verglichen werden soll, die zu Grunde geht. Wegen v. 30ᵃ vergleiche zu v. 22ᵃ. Der dritte Stichos v. 30ᵇ ist verständlich: *Seinen Schössling dörrt die Glut.* Der vierte lautet v. 30ᶜ im M. T.: er entweicht in den Hauch seines Mundes, in LXX: es fällt ab seine Blume; letztere liest also פִּרְחוֹ für בְּרוּחַ, lässt פִּיו aus und hat wohl auch für יָסוּר ein anderes Wort gehabt. Vielleicht schreibt man am Besten: וְיִסֹּעַר בְּרוּחַ פִּרְיוֹ: *Und verweht wird im Winde seine Frucht.* **31** unterbricht die Bilder von der Pflanze in v. 30 und 32 f. und hat gar keine Stelle im Zusammenhang: *Er vertraue nicht auf Eitles, er ist getäuscht! Denn Eitles wird sein Eintausch sein.* Wie kann man dem Gottlosen, der nach v. 20 ff. sein Verderben vor Augen sieht und von Schreckensstimmen verfolgt ist und dessen Untergang v. 29 f. geschildert wird, den wohlmeinenden Rat geben, er möge nicht auf Eitles, sei es Sündiges, sei es nutzlose Rettungsmittel, vertrauen, und dann noch hinzufügen, er werde Eitles dafür eintauschen! Der Vers stand wohl als Citat neben v. 35. **32 33** Auch hier trägt wenigstens der Anfang noch die Spuren der Verwüstung an sich, die die fremden Einsätze hervorgebracht haben. Für den unverständlichen Satz des M. T.: vor seiner Zeit wird es erfüllt, hat LXX ἡ τομὴ αὐτοῦ . . . φθαρήσεται, d. i. גִּזְעוֹ . . . יִמַּל (Merx, Bickell, vgl. Hoffmann). Demnach: *Sein Stamm welkt ab vor seiner Zeit, Und sein Palmzweig grünt nicht: Er stösst ab wie der Weinstock seine Traube Und wirft weg wie der Ölbaum sein Blütenbüschel.* Zu בְּלֹא יוֹמוֹ, vgl. Cap. 22 16. רַעֲנָנָה ist pil. perf. 3. p. f. in pausa. יַשְׁלֵךְ mit der dichterischen Verkürzung (vgl. Cap. 13 27). Der

Ölbaum pflegt jedes zweite Jahr seine Blüten vor dem Ausreifen abzuwerfen (Wetzstein bei Delitzsch). Der Sinn von יַחְמֹס wird nach dem parallelen יַשְׁלִךְ sein: vergewaltigen, abstossen; Subj. kann nur der mit dem Weinstock verglichene Gottlose sein; das Niph. zu lesen (LXX) ist unnötig, da aus dem Zusammenhang von selbst deutlich wird, dass nicht von einem freiwilligen Abstossen die Rede ist. **34 35** Die gottlose Rotte ist unfruchtbar. Die Bestechung v. 34ᵇ ist natürlich nur ein willkürlich herausgegriffenes Beispiel von Gottlosigkeit. Einen effektvollen Abschluss bildet das letzte Distichon mit seinen inf. abs. (s. Ges.-Kautzsch[26] § 113 ff.): *Schwanger sein mit Mühsal und Unheil gebären! Und ihr Schoss reift Trug.* Diese Bilder sind, zum Teil wörtlich, benutzt in Jes 59 4; Cap. 33 11; Ps 7 15. Schwangerschaft und Geburt sind nicht in kausale Beziehung zu einander zu setzen, da sonst der letzte Stichos nachhinken würde und da ausserdem עָמָל und אָוֶן einfache Synonyma sind. Der Trug ist vor allem Selbstbetrug, wie es das Randcitat v. 31 richtig glossiert.

Eliphas hat also kein tröstliches Wort mehr für Hiob, nur schreckliche Bilder vom Geschick des Gottlosen. Das Einzige, was er sich noch versagt, ist, den Hiob direkt für diesen Gottlosen zu erklären (s. dagegen Cap. 22 5 ff.); er hat vielmehr jene Bilder so ausgewählt, dass sie nicht direkt auf Hiob anzuwenden, also nur als allgemeine Warnung zu dienen geeignet sind.

Cap. 16 und 17. Hiobs Antwort.

Dass die Rede des Eliphas ihren Eindruck auf Hiob nicht verfehlt hat, merkt man weniger an der kurzen Abfertigung, die er dem Vorredner im Eingang erteilt, als an der durch seine ganze Rede sich hindurchziehenden Klage, dass alles wider ihn und dass er das Sprichwort der Leute geworden ist. Aber grade dies Gefühl bringt ihn Gott näher.

2—6 Abweisung des Eliphas. **2 3** „Dergleichen“ (vgl. Cap. 12 3), solches, was Eliphas über die Gottlosen sagt, hat Hiob viel gehört, seine Freunde sind „Tröster von Mühsal“, die sein Leiden nur noch vergrössern. v. 3ᵃ bezieht sich auf Cap. 15 2 zurück, wo Hiobs Reden windig genannt werden, v. 3ᵇ auf Cap. 15 11 12, wo ihm seine Gereiztheit gegen des Freundes Mahnungen vorgeworfen wird. Die Freunde sollten aufhören zu reden, da sie nichts Neues mehr vorbringen können. **4** *Auch ich wollte reden wie ihr, Wäre nur eure Seele an Stelle der meinen, Wollte kunstvolle Reden über euch halten Und über euch den Kopf schütteln.* לוּ v. 4ᵇ, weil es sich um Annahme eines unmöglichen Falles handelt s. Ges.-Kautzsch[26] § 159 l. Hiob wirft den Freunden vor, dass sie sich nicht in seine Lage versetzen können oder wollen. Natürlich besagen diese Sätze nicht, dass Hiob im Ernst über einen Unglücklichen so reden würde, was auf eine Entschuldigung der Freunde hinausliefe; er spricht ironisch. אַחְבִּירָה, ich wollte verbinden, nämlich Worte; statt dieser ursprünglichen Konstruktion ist eine andere gewählt, die in jüngeren Schriften beliebt ist: nach Auslassung des Obj. wird das Verb absolut gebraucht (Verbindung machen) und dann das Obj. wieder mit בְּ hinzugefügt; ebenso steht es in v. 4ᵈ, wozu Ps 22 8 zu vergleichen ist. Die kunstvoll verknüpften Worte der Freunde sind ein Zeichen, dass sie nicht mit dem Herzen fühlen. **5 6** *Ich wollte euch mit meinem Munde stärken Und mit dem Beileid meiner Lippen ermutigen.*

Der Nachdruck liegt auf „Mund" und Lippen. יַחְשֹׂךְ v. 5ᵇ ist wohl durch v. 6 beeinflusst (aus dem LXX auch das לֹא herübernimmt), da der Dichter nicht in beiden Versen dasselbe Wort geschrieben haben wird; als Parallele zu אֲמַּיִץ würde חַזֵּק passen (BEER); vielleicht liest man am Einfachsten אֲחַזֵּק (נֵיד von נוּד Cap. 2 11 als acc.), zu dem das Obj. des parallelen Verbums zu ergänzen ist (wie Cap. 16 9). v. 6 würde nach dem jetzigen Text den Sinn ergeben: mag ich reden oder schweigen, so wird mein Schmerz nicht geringer. Das schliesst sich weder an v. 5, noch an v. 7 an; insbesondere würde man v. 7 einen Grund für das Weiterreden erwarten, wenn dieser Vers jenen Gedanken fortsetzte. Indessen liegt die Schwierigkeit nur in dem etwas seltsamen Schluss von v. 6ᵇ; das Übrige giebt sich deutlich als natürlichen Abschluss von 2—5: *Wenn ich redete, sollte mein Schmerz nicht gespart werden, Und wenn ich aufhörte, was sollte er von mir gehen?* כְּאֵב ist hier der seelische Schmerz (vgl. Jes 65 14), das Mitleid; ist v. 6ᵇ richtig überliefert, so muss dies Wort auch Subj. von יַהֲלֹךְ sein und מָה (was! oder: wie!) abwehrenden, verneinenden Sinn haben: keineswegs würde mein Schmerz mit meiner Rede aufhören! selbst mein Schweigen würde beredt sein. Es folgt nun 7—17 eine bittere Klage über Gottes Wüten gegen Hiob, der doch unschuldig ist. **7 8** *Nur hat er jetzt mich ermüdet, betäubt, All' mein Elend packt mich, Zum Zeugen ward es und stand wider mich auf, Mein Siechtum verklagt mich ins Gesicht hinein.* Nur steht es jetzt nicht so, meine Seele ist nicht an Stelle der eueren, ich kann niemanden stärken, denn ich bin selbst niedergeworfen. Der jetzige v. 7ᵇ ist im M. T. unverständlich: du hast verwüstet meine ganze Gemeinde. Warum das Du? und was ist unter der Gemeinde zu verstehen? Es soll hier, anders als Cap. 15 34, den Kreis der Angehörigen und Freunde bedeuten, aber selbst diese ungewöhnliche und durch nichts gestützte Bedeutung angenommen, warum wird hier der Freundeskreis erwähnt? und wie können die Freunde entsetzt, erstarrt oder verwüstet genannt werden? Schon Metrums wegen muss השמות zu v. 7ᵃ gezogen, v. 7ᵇ aber nach LXX durch das erste Wort aus v. 8 vervollständigt werden. In der Vorlage der LXX hat auch das zweite (und noch ein drittes, für כל־עדתי stehendes) Verb die 3. p. und das Suff. der 1. p. aufgewiesen; danach lesen wir הֱשִׁמַּנִי, was eine gute Fortsetzung zu הֶלְאַנִי abgiebt. Im zweiten Stichos verwandeln wir כָּל־עֲדָתִי, das sinnlos und wegen Cap. 15 34 anstössig ist, wohl oder übel in כָּל־רָעָתִי, das Subj. zu תִּקְמְטֵנִי (ohne das ו v. 8 wird: all' mein Leiden (vgl. z. B. Cap. 42 11) packt mich. Dass sodann im dritten Stichos die Verben wieder im masc. stehen, wird durch das Bild vom Zeugen עֵד bedingt sein. Hiobs Leiden, sein Abmagern (zu כַּחַשׁ vgl. Ps 109 24) zeugt wider ihn, das muss er zugeben, während er nicht zugiebt, dass seine eigenen Worte wider ihn zeugen (Cap. 15 6). Die weitere Beschreibung seines Leidens ist durch einen längeren Einsatz v. 9ᶜ—11 vermehrt, der mitten in den nächsten Vierzeiler geraten ist. Dessen erstes Distichon 9ᵃᵇ vergleicht Gott mit einem zornigen Löwen, der zerreisst, ihn befeindet(?) und über dem Niedergeworfenen zähnefletschend steht. שָׂטַם ist ein wenig schwach in diesem Zusammenhang; LXX hat κατέβαλέ με, vielleicht: וַיִּרְטְשֵׁנִי, streckte mich nieder. Der Einsatz 9ᶜ—11 besteht aus drei Distichen (auch in LXX, die jedoch v. 10ᵃ nicht hat, dagegen

vor v. 9^c einen Stichos mehr) und enthält die Klage eines Mannes, der von seinen Feinden, gottlosen Buben, unter Zulassung Gottes, wörtlich und thätlich beschimpft wird; er stammt augenscheinlich aus einem Psalm und passt nicht zur Lage Hiobs, der nicht Buben und Frevlern preisgegeben ist. Vor v. 9^c hat LXX den Satz: die Pfeile seiner Banden fallen auf mich, wahrscheinlich ein Citat aus Cap. 6 4. Das erste Distichon des M. T. lautet v. 9^c 10^a: *Mein Feind wetzt seine Augen wider mich, Sie reissen wider mich ihren Mund auf.* Vielleicht hatte auch v. 9^c ursprünglich den plur. Die Augen „wetzen" (wie ein Schwert Ps 7 13) ist jedenfalls ein sonderbarer Ausdruck, indessen vergleichen auch wir wohl die Blicke mit Dolchen. v. 10f. wird auch von SIEGFRIED gestrichen; v. 10^a vgl. Ps. 22 8 fehlt in LXX. Zu בְּפִיהֶם s. zu v. 4. Das zweite Distichon v. 10^{bc}: *Mit Schmähung schlagen sie meine Wangen, Scharen sich einig wider mich* ist auf Hiobs Lage gar nicht anzuwenden; seine Feinde, von denen er sonst nirgends spricht, würden sich wohl hüten, mit dem Aussätzigen in körperliche Berührung zu kommen, und nun gar das Verb יִתְמַלָּאוּן, sie machen sich vollzählig, vereinigen sich zu einem מְלֹא (Jes 31 4), einer Vollzahl, gegen mich! v. 11: *Gott gab mich preis den Buben Und in die Hände der Gottlosen stürzte er mich.* Für עֲוִיל liest man wohl besser mit LXX den plur.; aus den bösen Buben עֲוָלִים, Bösewichter, zu machen, hat man keinen Grund; für Hiob ist beides gleich unmöglich. יִרְטֵנִי von יָרַט. **12**^{ab} bildet das zweite Distichon zu v. 9^{ab} und setzt das Bild vom Löwen fort: sorglos war Hiob, da zerbrach Gott ihn, packte ihn am Nacken und zerschellte ihn. Plötzlich hat der Löwe sein Opfer mit der Tatze niedergeschlagen, dann beim Genick gepackt und vollends zerschmettert. Die Pilpele von פִּרְפֵּר und פִּצְפֵּץ malen das wiederholte Brechen der Knochen und Aufschlagen des Körpers. Ein weiteres Bild stellt Gott als Schützen, Hiob als Zielscheibe dar. **12**^{c} **13** Gott stellte ihn als Zielpunkt für sich auf. רַב kann hier nur Pfeil (LXX Targ.) bedeuten vgl. Cap. 6 4: *Es kreisen um mich seine Pfeile*; denn man wüsste nicht recht, was man hier unter „Schützen" verstehen sollte, auch ist im letzten Stichenpaar Gott Subj. Im Folgenden scheint eine Umstellung stattgefunden zu haben; v. 15 und 16 gehören zusammen, v. 17 schliesst sich viel besser an v. 14 als an v. 16 an. Demnach **14 17**: *Er zerbricht mich Bresche auf Bresche, Rennt wider mich wie ein Kriegsheld, Obgleich keine Gewaltthat an meinen Händen Und mein Gebet rein war.* Gott läuft wider Hiob Sturm wie gegen eine belagerte Festung (vgl. Cap. 19 12), obgleich er ganz unschuldig war. עַל (trotz) v. 17 vor einem inf., der zwar nicht ausgedrückt aber hinzugedacht ist (הֱיוֹת) vgl. Cap. 10 7. תְּפִלָּתִי ist an sich und wegen des Ausdrucks זַכָּה (wohl perf., als Ersatz für den inf. vgl. Jes 53 9) etwas auffällig, man sollte eher etwas wie Lebenswandel z. B. נְתִיבָתִי oder Rede, etwa אִמְרָתִי, erwarten, doch hat auch LXX unseren Text. Jes 53 9 ist wohl von unserer Stelle abhängig. **15 16** schliesst mit einer ergreifenden Klage ab: *Einen Sack nähte ich über meine Haut Und steckte in den Staub mein Horn; Mein Gesicht ward hochrot vor Weinen, Und über meinen Wimpern ist Dunkelheit.* Er heftete sich, heisst es dichterisch anschaulich, ein enganliegendes härenes Kleid zusammen und trug es (תָּפַרְתִּי natürlich prägnant gebraucht) auf der blossen Haut (גֶּלֶד, eigentlich die abgezogene Haut,

aus dem Aram. oder Arabischen, nur hier). Sein Horn in den Staub stecken ist Gegenteil von: es erheben, letzteres ein bekannter dichterischer Ausdruck für: mutig, mächtig werden. Wenn die Lesart עֹלַלְתִּי richtig ist, so handelt es sich wohl wieder um ein Lehnwort, da das Poel עוֹלֵל c. dat. sonst immer bedeutet: jemandem etwas anthun. Der Sinn „entwürdigen“, den DELITZSCH darin findet, wäre wohl durch חִלַּלְתִּי ausgedrückt, was übrigens möglicher Weise die richtige Lesart ist vgl. Ps. 89 40. Das Pealal חֳמַרְמְרָה (Ktib; das Qre will den plur.) steht im fem. nach GES.-KAUTZSCH[26] § 145 4 vgl. Cap. 14 19. Dass über den Augen Dunkelheit ruht, ist zunächst wohl auf Abnahme der Sehkraft zu deuten, da der Aussatz auch die Augen angreift und ein beständiges Thränen hervorruft; indessen weil die Wimpern genannt werden, muss man doch darüber hinausgehen: Hiob fühlt den Tod über sich. Daran schliesst sich

18–21 der Ruf nach dem Bluträcher, dem Zeugen und Vorkämpfer seiner Unschuld. **18 19** *Erde, nicht verbirg mein Blut, Und keine Stätte habe meine Klage! Siehe, im Himmel ist mein Zeuge Und mein Mitwisser in den Höhen!* Der Tod steht vor der Thür, bald wird Hiob hingemordet sein wie ein von Frevlershand Erschlagener. Wer wird ihn dann verteidigen? Denn noch mehr als am physischen Leben und Glück liegt ihm an der Behauptung seiner Unschuld. Wird dann jemand für ihn reden? Ja, sein Blut wird nach Rache schreien, „den Zorn zu schüren, Rache zu üben“, wie es Hes 24 8 heisst, wird zu Gott emporschreien Gen 4 10, denn im Blut ist die Seele, die keine Ruhe findet, bis dass das Verbrechen gerächt ist. Darum soll sein Blut nicht mit Erde bedeckt, seine klagende Seele nicht im Grabe die Stätte finden, die ihre Stimme unhörbar macht. Er will nicht begraben werden, bevor er Recht erhalten hat. Wird dieser Wunsch erfüllt werden? Er muss erfüllt werden, denn — Gott ist der Zeuge seiner Unschuld (das zweite Wort für Zeuge שָׂהֵד ist aramäisch, schreibe שָׂהֲדִי).

Gott ist sein Zeuge! Da kommt der Gedanke zum Durchbruch, der sich schon Cap. 13 16 anmeldete. Eben vorher hat er Gottes feindseliges Wüten gegen ihn geschildert, jetzt, wo er an den Tod denkt, bricht, grade so wie jedes Mal dann, wenn er den Gedanken an Gott und an seine Trennung von Gott zugleich dachte, das Gefühl durch, Gott müsse auf seiner Seite sein, müsse etwas für ihn empfinden (Cap. 7 8 21; 14 13–15), müsse das gute Gewissen anerkennen (13 16), müsse für ihn zeugen — nachher (Cap. 19 25 ff.) steigert sich das zu der Gewissheit, dass Gott die Blutrache selber übernehmen und dass Hiob davon Augenzeuge sein werde.

19 hat übrigens jetzt zwei Anfänge, einmal גַּם עַתָּה, dann הִנֵּה, und der erste Stichos ist um ebensoviel zu lang, wie der erste von v. 20 zu kurz ist. גַּם עַתָּה müsste nach v. 18 heissen: auch dann, wenn mein Blut von der Erde bedeckt und meine Stimme erstickt wäre. Das ist schwerlich die Meinung, vielmehr motiviert v. 19 das Verlangen v. 18, dass die Erde sein Blut nicht bedecke, mit dem Hinweis (הִנֵּה) auf Gottes Zeugenschaft. **20 21** Der erste Stichos v. 20a ist nicht blos zu kurz, sondern auch sonst verderbt. מְלִיצַי רֵעָי würde heissen: meine Dolmetscher sind meine Freunde, aber das giebt keinen Sinn, da man dabei schwerlich an die Fürsprechengel denken darf, die Elihu kennt Cap. 33 23, deren Interzession hier ganz unvorbereitet wäre und im Folgenden ganz unberücksichtigt bliebe. Die gewöhnliche Übersetzung: meine

Spötter sind meine Freunde, hat gegen sich, dass מֵלִיץ sonst Dolmetscher, der Spötter aber לֵץ heisst, dass man statt des part. das verb. fin. erwarten sollte, dass wohl auch רעי wegen des Gegensatzes zu אֱלוֹהַ vorangestellt wäre. Die LXX hat: es komme doch mein Begehren, das wäre: יִמְצָא רֵעִי (zu רֵעַ vgl. Ps 139 2, מָצָא wie Cap. 11 7[b] LXX), ein Satz, der besser hinter v. 20[b] stände. Der griech. Text unterscheidet sich vom hebr. hauptsächlich durch das לי, das der letztere mehr hat. Ich nehme an, dass dies in LXX fehlende לי im M. T. über der Zeile nachgetragen war und hinter ימצא stehen sollte, und dass seine Einsetzung am falschen Ort den jetzigen Unsinn hervorgerufen hat, und spreche den berichtigten Text so aus יִמָּצֵא (לִי) רֵעִי, es wird (möge) sich (mir) finden lassen mein Freund oder: er wird sich erfinden lassen als mein Freund. Zu dem Niph. יִמָּצֵא vgl. z. B. I Chr 28 9; Jes 55 6. Dieser Gedanke wird gut fortgesetzt durch v. 20[b]: zu Gott weine ich. Vielleicht dürfen wir dem Vers ein ו vorsetzen. Demnach erhalten wir den Vierzeiler: *Und es möge sich mir finden lassen mein Freund, Zu Eloah thränt mein Auge, Und Recht schaffe er dem Mann bei Eloah Und zwischen dem Menschen und seinem Freunde!* Im letzten Stichos ist mit Ewald בֵּין für בֶּן zu schreiben, da bei letzterem wegen לרעהו kein לְ ergänzt werden dürfte und der Dichter gewöhnlich blos אָדָם schreibt; בֵּין .... לְ ist ganz gewöhnlich vgl. z. B. Gen 1 6. Das רֵעֵהוּ am Schluss geht nicht auf einen der Freunde (welcher sollte das sein?), denn sonst wäre אִישׁ für אָדָם geschrieben, sondern wegen des parallelen Stichos auf Gott; dies Verständnis wird aber wesentlich dadurch erleichtert, dass in dem ursprünglichen Text von v. 20[a] Gott schon Freund Hiobs genannt ist.

Um den Theologenstreit mit den Freunden zu schlichten, brauchte Gott nicht dazwischen zu treten, dafür genügt es dem Hiob schon, wenn die Freunde schweigen Cap. 13 3 13. Man versteht den Dichter nicht, wenn man nicht erkennt, dass es ihm darauf ankommt, Gott zu finden, ihn als den wieder zu finden, den die alte Zeit „gross an Liebe und Treue" nannte, während man ihn zur Zeit des Dichters als den zwar „gerechten", aber übergewaltigen Herrn und strengen Gesetzgeber und Richter fürchtete. An eine Freundschaft wie zwischen Gott und Mose (Ex 33 11) denkt darum der Dichter noch nicht; es ist ihm genug, wenn er nur weiss, dass Gott nicht das fürchterliche Wesen ist, als das die von ihm ausgehenden menschlichen Geschicke ihn erscheinen lassen, sondern der Bundesgenosse und Beschützer jeder redlichen, ihn suchenden Seele. Und als den hat jetzt Hiob, wenn auch noch nicht so ganz fest, wenn auch erst für flüchtige Augenblicke, ihn erkannt; Zeuge, Eideshelfer, Freund ist Gott für ihn, und darum fleht er ihn mit Thränen an, seinen menschlichen Freund selber bei sich zu vertreten vgl. Cap. 17 3; Gott selber soll der מוֹכִיחַ sein, den Hiob Cap. 9 33 in seinem Streit mit Gott vermisste.

Cap. 16 22—17 16 Die in Cap. 16 18-21 ausgesprochene Bitte begründet Hiob mit dem Hinweis darauf, dass er den Tod vor Augen und dass er keine Hoffnung habe, wenn er nun sterben müsse. **22** Cap. **17 1** *Denn wenig Jahre kommen, Und den Weg, den ich nicht zurückkehre, werde ich gehen, Sein Zorn hat zerstört mein Leben, Gelassen sind die Gräber mir.* Das erste Distichon ist leicht verständlich und erinnert an Cap. 10 21. Jahre von Zahl sind wenig Jahre, das besagt für den, der nicht an ein Weiterleben denkt, mehr als für uns die Androhung eines sofortigen Todes. Dagegen ist Cap. 17 1 verderbt, denn die metrische Form fehlt und der Sinn ist mangelhaft: Hiobs Geist ist nicht verderbt, seine Tage noch nicht erloschen, wenn er noch, als Aussätziger,

Jahre lang leben kann. LXX hat gelesen: חִבַּלְתִּי בְּרוּחַ נִדָּח (bitte!) כִּי קֶבֶר וְאֵין לִי, also fast dieselben Konsonanten wie der M. T., nur in anderer Wortstellung, wie es scheint. Nach dem Metrum muss יָמַי noch zum ersten Stichos gehören, wobei es gleichgültig ist, ob רוח am Anfang oder mehr am Ende steht. Ich lese daher: רוּחוֹ חִבְּלָה יָמַי, sein Schnauben, sein Zorn hat verderbt meine Tage. Da der vorletzte Konsonant von נזעכו in der LXX ein ב ist, so lese ich das folgende Wort: נֶעֶזְבוּ, überlassen (vgl. Jes 18 6) sind mir die Gräber. Der Vierzeiler sagt also: Gott möge bald intervenieren, denn sein bisheriges Wüten hat mich so mitgenommen, dass ich schon mehr auf dem Friedhof daheim bin, als im wirklichen Leben. Der plur. קְבָרִים zeigt, dass der Dichter sich Hiob für gewöhnlich nicht als grossen Herrn, der doch wohl בְּבֵיתוֹ begraben würde, sondern als einfachen Bürger vorstellt, wie er selber einer war. 2 3 *Fürwahr, Täuschungen sind mein Teil, Und auf Bitterkeiten weilt mein Auge! Lege doch mein Pfand bei dir nieder, Wer wird sich sonst meiner Hand verbürgen?* Auch hier ist der Text arg verwahrlost. Die LXX hat in אִם־לֹא eine Form von פָּלַל gefunden und scheint für das zweite Wort etwa נִפְתָּלִים zu lesen; in v. 2ᵇ scheint sie ein וּמַה מְרוֹתִי frei wiederzugeben; was dann in v. 2 und 3 bis עִמָּךְ folgt, setzt sie zu לְאָזְנַי טִמְּנוּ אֲחֵרִים מַעֲמָדַי zusammen. Es fragt sich, was mit den Täuschungen gemeint sei; die Redaktoren des M. T. haben nach v. 2ᵇ darunter die Reden der Freunde verstanden, aber es wäre sonderbar, wenn Hiob an dieser Stelle und mit solcher Emphase davon spräche. Wahrscheinlich meint Hiob die Täuschung, die ihm das Geschick bereitet und die er am Schluss mit den Worten ausdrückt: wenn ich hoffe, so ist Scheol mein Haus. Er hofft immer wieder auf Wiederherstellung und wird doch von dieser Hoffnung zum Besten gehalten. In v. 2 spreche ich statt בְּהַמְּרוֹתָם („auf ihrem sich Empören"!) בְּתַמְרוּרִים, auf Bitterkeiten, aus vgl. Cap. 13 26ᵃ: es sind die bitteren Schicksale, die Gott ihm auferlegt. In v. 3 ist doch wohl mit REISKE u. a. עָרְבֵנִי zu sprechen. Der Sinn ist: wenn Hiob als Angeklagter auf freien Fuss gesetzt werden will, so muss er ein Unterpfand beim Richter niederlegen, das verfällt, wenn er sich den auferlegten Bedingungen entzieht, wenn er z. B. gottlos wird. Es könnten sich nun vielleicht andere für ihn verbürgen, indem sie mit Handschlag versprechen, für ihn zu haften, aber solche Bürgen kann es Gott gegenüber nicht geben. Daher muss Gott selber ein Pfand für Hiob niederlegen, natürlich bei sich selber, muss Richter und Bürge in einer Person sein, d. h. Gott muss von sich aus zu Hiob das Vertrauen haben, dass er die Entlassung aus der Haft (Cap. 13 27) verdient. יִתָּקֵעַ ist verkürzt aus יִתָּקַע יָד. 4 und 5 scheinen Zusätze von verschiedener Hand zu sein. v. 4 fehlt in der ursprünglichen LXX (BICKELL) und ist von jemandem geschrieben, der im Vorhergehenden Seitenhiebe auf die Freunde fand. v. 4ᵃ: *Denn ihr Herz hast du verschlossen vor Einsicht*, sie sind nicht imstande, meine Unschuld einzusehen. v. 4ᵇ ist nicht einmal zu übersetzen; man verbessert תְּרוֹמְמֵם oder תָּרִים und übersetzt: darum wirst du sie nicht erhöhen, das soll heissen: ihnen nicht die Oberhand geben. Selbst wenn man an dieser Deutung und an der Prosa dieses Satzes keinen Anstoss nähme, müsste man es doch für unmöglich halten, dass Hiob mitten in einem Zusammenhang, wo er den Tod ohne Rechtfertigung

vor Augen sieht, in dieser Weise an seinen Redekampf mit den Freunden denken könnte, die er im Eingang so spöttisch abgefertigt hat; das kann nur ein Interpolator, der, unbekümmert um den nächsten Gedankengang, an Cap. 42 7 ff. denkt. Wahrscheinlich älter ist **5**, ein Maschal, das durchaus an die gleichfalls nur als Citat beigeschriebene Sentenz Cap. 6 14 erinnert und zwar nicht blos nach dem Inhalt, sondern auch nach dem Stil: *Wer ob Pfandschaft Freunde anmeldet, Dem verschmachten die Augen seiner Kinder.* יַגִּיד bedeutet hier: vor Gericht anmeldet vgl. Jer 20 10. חֵלֶק ist nicht Teilung, sondern Teil, der Anteil, den man vermögensrechtlich an einem andern hat, wenn man z. B. ihn beerben kann II Sam 20 2 oder etwas von seinem Besitz als sich eigen betrachten und mit Beschlag belegen darf; letzteres ist hier gemeint: wer den zahlungsunfähigen Freund gerichtlich pfänden lässt, dessen Kinder müssen dafür büssen. Der Nachsatz mit וְ und invertierter Wortfolge wie Cap. 6 14. Dass dieser Vers nur ein Citat sein kann und will, ist einleuchtend. **6 7** hingegen schliesst sich an v. 2f. an, zumal wenn man das erste Wort nach LXX in וַתַּצִּיגֵנִי verbessert: *Du stelltest mich hin zum Sprichwort der Leute, Und einer, dem man ins Gesicht speit, muss ich sein; Es erlosch vor Kummer mein Auge, Und meine Glieder sind wie der Schatten alle.* Mit Siegfried spreche ich nach LXX מָשָׁל: man führt Hiobs Namen allgemein im Munde als den eines von der Strafe ereilten Sünders. Ein „Spei-ihn-an" (תֹּפֶת von תּוּף, speien) wird Hiob natürlich nicht im buchstäblichen Sinne; er wird der Popanz der biederen Leute weit und breit (vgl. Jes 53 3). v. 7[b] spricht Hiob wie Cap. 16 8 von seiner Abmagerung, יְצֻרִים nur hier. Dass **8—10** an diese Stelle gehören, davon kann ich mich nicht überzeugen; mir scheint, der Dichter könnte den Hiob nicht so ins Blaue hineinphantasieren lassen über unbekannte Freunde, von denen er sonst nirgends spricht. Die Verse passen in die Reden der Freunde und sind wahrscheinlich aus Cap. 18 4 hierher verschlagen s. zu Cap. 18 4. **11 12** Von den vier Stichen ist nur einer, nämlich v. 11[b] einigermassen in Ordnung, v. 12 ist so unklar, dass ihn vielleicht deswegen die LXX ausgelassen hat. In v. 11[a] übersetzt sie זִמּוֹתַי mit ἐν βρόμῳ, las also wohl eine Form von זמר, etwa das זָמִיר von Jes 25 5, was uns nicht weiter bringt. Am Natürlichsten wäre wegen v. 11[b] ein מִתְקָוָה, das dann aber aus dem folgenden Wort נתקו herzustellen ist; das hinter dies Wort gestellte זמותי lässt sich dann etwa in צָמְתוּ (Cap. 6 17; 23 17) verwandeln. Dann ergiebt sich das Distichon: *Meine Tage vergehen ohne Hoffnung, Vernichten die Wünsche meines Herzens*, eine gute Fortsetzung von v. 7 (מוֹרָשֵׁי von אָרַשׁ). Der Fehler entstand durch Verschreibung des צ von צמתו in ז, die die Konjektur נִתְּקוּ זִמֹּתַי zur Folge hatte. v. 12 ist völlig unverständlich. Man übersetzt: die Nacht machen sie zum Tage, Licht sei näher als Finsternis, das soll auf die Reden der Freunde anspielen. So kann der Dichter nicht stümpern, ganz abgesehen davon, dass die Freunde mit diesem Zusammenhang nichts zu schaffen haben (Budde in v. 12[b]: אוֹר קְרוֹבָם פֶּן־יֶחְשַׁךְ, spricht sogar von den Verwandten Hiobs und citiert Cap. 18 5, ohne zu sehen, dass dieser Satz des Freundes seiner Konjektur direkt widerspricht). Ich lese: ל׳ לי׳ אָשִׂים וְאוֹר מִפְּנֵי חֹשֶׁךְ und nehme an, dass קרוב aus קָרָאתִי entstanden und dies Variante zu אָשִׂים ist: *Die Nacht mache ich zum Tage, Und Licht ist*

vor mir Finsternis. Dieser Satz passt wenigstens zu der Fortsetzung; Hiob lebt nur noch in der „Nacht", in Todesgedanken. **13 14** *Wenn ich hoffe, ist Scheol mein Haus, In der Finsternis habe ich gebettet mein Lager; Die Grube nenne ich meine Mutter Und meine Schwester das Gewürm.* Wenn ich hoffe, so steht der Tod vor mir statt des Lebens! ein bitteres Paradoxon. Ganz unglücklich ist, abgesehen von sprachlichen Bedenken, die Übersetzung: wenn ich Scheol als mein Haus erhoffe u. s. w., wo v. 13 14 Vordersatz zu v. 15 f. wird, denn auf Scheol und die Verwesung hofft niemand, selbst nicht der, der an die Unsterblichkeit glaubt. In v. 14 hat jemand gemeint, wenn die Mutter genannt werde, dürfe doch auch der Vater nicht fehlen, und daher frischweg אָבִי אַתָּה hinzugesetzt, obwohl שַׁחַת fem. ist, ein schlagender Beweis von der Leichtfertigkeit, mit der der Text behandelt worden ist. Mutter und Schwester genügen doch für den Parallelismus. Bitterer als in diesen Worten kann sich ein Mensch nicht über sein Geschick auslassen. Es ist, als wollte Hiob Gott zwingen, ihn von diesen Gedanken, von dem leibhaftigen Tode vor dem Tode zu befreien. **15 16** *Und wo wäre denn meine Hoffnung, Und mein Glück, wer erspäht es? Werden sie mit mir zu Scheol hinabfahren, Oder werden wir zusammen zum Staube niedersteigen?* In v. 15 ist das zweite תקותי Schreibfehler für טוֹבָתִי (Merx, Bickell), wie LXX zeigt. In v. 16 hat der M. T. בַּדֵּי, das man übersetzt: zu den Riegeln (acc. loci) Scheols, aber warum zu den Riegeln? Die LXX übersetzt ein הַעִמָּדִי, im M. T. sind die beiden ersten Konsonanten verunglückt. Hiob fragt: wo habe ich denn noch Hoffnung, wovon ich doch nicht lassen kann? Werden Hoffnung und Glück mich auf meiner Fahrt nach Scheol begleiten? mit mir zum Staube, dem Aufenthalt und Sinnbild des Unglücks, niedersteigen? (sprich mit LXX נֵחַת von נָחַת vgl. Cap. 21 13).

Wenn Gott noch irgend etwas für ihn fühlt, so muss er bald, jetzt, helfen. Grade diese Klagen von Cap. 16 22 bis Cap. 17 16 enthalten die allerdringendste Bitte. Und an der Bitterkeit dieser Klage merken wir, dass die Krisis nahe gerückt ist: entweder muss Gott jetzt einschreiten oder — er muss es möglich machen, dass die Hoffnung mit in Scheol hinabsteigen kann. In dem Augenblick, wo Hiob diese Rede schliesst, rechnet er nicht auf das letztere, an das er Cap. 14 13–15 dachte. Aber er stellt den gegenwärtigen Zustand als unhaltbar hin, wird er nicht doch zu der Hoffnung von Cap. 14 13 ff. hinüberlenken?

Cap. 18. Die zweite Rede Bildads.

Bildad spricht diesmal ungewöhnlich ausführlich, aber seine Rede hat keinen bedeutenden Inhalt, denn sie beschäftigt sich nur mit den Geschicken des Gottlosen, in deren Darstellung jedoch schon direkte Anspielungen auf Hiobs Fall einverwoben sind; insofern dient sie allerdings dazu, die Verzweiflung Hiobs zu steigern und die Krisis zu beschleunigen.

Cap. 18 2 3; 17 8–10; 18 4. die gewohnte persönliche Polemik. **2 3** *Mach ein Ende den Worten, Merk auf und lass uns reden! Warum sind wir geachtet wie das Vieh, Sind wir verunreinigt in deinen Augen?* Den M. T. übersetzt man gewöhnlich so: wie lange stellt ihr Netze den Worten? קִנְצֵי soll stat. constr. plur. von einem sonst nicht vorkommenden קֶנֶץ sein, für das man aus dem Arab. den Sinn Netz oder Schlinge gewinnt; der stat. constr. wird sehr gezwungen

nach Art solcher Fälle erklärt, wo wirklich der stat. constr. mit dem folgenden Wort eng zusammenhängt (Ges.-Kautzsch[26] § 130a), während hier der dat. לְמִלִּין zum Verb gehört. Was die Frage eigentlich besagen soll, ist rätselhaft, denn dass Hiob Jagd auf Worte macht, ist wenigstens Cap. 8 2 nicht Bildads Meinung vgl. Cap. 11 2; dass er auf die Worte der Freunde Jagd macht, um sie anzugreifen, ist noch weniger wahr, denn alle vier Redner pflegen den Vorredner mit einigen derben Worten auf den Kopf zu schlagen, kümmern sich aber um dessen Ausführungen im Einzelnen fast gar nicht, sondern tragen mit südlicher Lebhaftigkeit ihre Monologe vor, nur von dem allgemeinen Eindruck der gegnerischen Rede beeinflusst. Die alten Übersetzer finden hier das Wort קֵץ, Ende, und dabei wird man bleiben müssen. Dazu passt freilich עַד־אָנָה nicht; da jedoch der Stichos überlang ist, so ist dieser Ausdruck nach Analogie von Cap. 19 2 vorgesetzt, nachdem der Text verderbt war. Für den plur. der 2. pers. ist in v. 2 3 überall nach LXX der sing. einzusetzen, da doch Bildad den Hiob nicht als eine Mehrheit (Ewald: als eine Partei) behandeln kann. Demnach: תָּשִׂם קֵץ. In v. 2[b] ist mit LXX וְאַחַר, das ganz unsinnig ist, weil Bildad nicht nachher, sondern gleich jetzt reden will, in וַאֲנַחְנוּ zu verbessern. Dass Bildad v. 3 behauptet, von Hiob wie das stumme Vieh, wie unrein behandelt zu sein, spricht nicht dafür, dass Hiob sich mit den Freunden in Cap. 16 17 so viel abgegeben haben sollte, wie es nach dem jetzigen Text den Anschein hat, sondern eher dafür, dass er nach der kurzen Einleitung Cap. 16 2–6 überhaupt nicht mehr zu und von ihnen sprach. Das vorletzte Wort in v. 3 ist als ein Verb ל״ה geschrieben (statt נִטְמֵאנוּ) s. Ges.-Kautzsch[26] § 75 A. 21 c. — Vor die drei Stichen in v. 4 setzen wir nun die fünf Stichen Cap. 17 8–10[a], die mit Cap. 18 4 zwei Tetrastiche bilden. Cap. **17 8 9** *Es erstarren Rechtschaffene über solches, Und der Reine empört sich über den Unheiligen, Und fest hält der Gerechte seinen Weg, Und der rein an Händen ist, wird um so fester!* Dass diese Verse hierher und nicht in eine Rede Hiobs gehören, beweist besonders v. 8[b], wo Merx, um den Satz für Hiob möglich zu machen, חָנֵף und נָקִי umzutauschen sich genötigt sah. Der Sinn ist: wenn Hiob „dieses" (vgl. Cap. 8 2: אֵלֶּה) redet, so muss ein rechtschaffener Mensch wie Bildad sich über solche Ruchlosigkeit entsetzen und dagegen ankämpfen. Weit entfernt, dass Hiobs Reden einem Gerechten den Zweifel an Gottes Gerechtigkeit erwecken (vgl. Cap. 8 3), bestärken sie, sagt v. 9, in ihm den Entschluss, dem rechten Wege treu zu bleiben. Während diese Verse sich hier so natürlich ausnehmen, begreift man nicht, woher in Cap. 17 die Rechtschaffenen kommen sollten, die sich über „dies" (Hiobs Abmagerung Cap. 17 7?) entsetzen, und wer der Unheilige ist, gegen den sie sich empören. Cap. **17 10**[a], Cap. **18 4** bilden den zweiten Vierzeiler. v. 10[a] ist jedoch auf alle Fälle verderbt; erstens ist er viel zu lang, zweitens ist כֻּלָּם ganz unverständlich, endlich ist hier wie in Cap. 18 2 3 der plur. für den sing. eingedrungen. Indem wir כלם als Variante oder Dittographie von אֻלָּם streichen und den sing. תָּשֻׁב וּבֹא herstellen, erhalten wir den Satz: *Aber wende dich her und komme doch!* Während früher (Cap. 6 29) Hiob den Freunden zurufen musste, sie möchten sich ihm wieder zuwenden, hat er sich in der Rede Cap. 16 17 nach den einleitenden Worten von ihnen abgewendet,

sodass eben deshalb Bildad sich Cap. 18, 3 beschwert, dass er sie wie das Vieh und wie unrein behandele. Jetzt fordert ihn Bildad auf, sich herzuwenden und Vernunft anzunehmen. Nachdem Cap. 17 8-10ª an seinen jetzigen Platz geraten war, hat jemand den vereinsamten Stichos v. 10ª ergänzt durch den Satz v. 10ᵇ: so finde ich doch unter euch keinen Weisen. Dieser Vers ist vielleicht von derselben Hand eingesetzt wie Cap. 17 4; Hiob kann den Freunden wohl den Alleinbesitz der Weisheit (Cap. 12 2), nicht aber Weisheit überhaupt abstreiten. Die wahre Fortsetzung zu Cap. 17 10ª bildet zunächst Cap. 18 4ª: *Der da zerreisst seine Seele in seinem Zorn.* Im Zorn, nicht gegen die Freunde, sondern gegen Gott, zerreisst Hiob, wie Bildad es auffasst, sich selber, weil er so ungeduldig sein Recht oder den Tod verlangt. Die 3. pers. als Fortsetzung der 2. ist in appositionellen Nebensätzen oder Partizipien häufig, ähnlich wie im Deutschen. v. 4ᵇᶜ bringt das zweite Distichon: *Soll um deinetwillen die Erde veröden Oder ein Fels aus seinem Fundamente gerissen werden?* Da יֶעְתַּק מִמְּקוֹמוֹ schon dagewesen ist (Cap. 14 18 vgl. 9 5), so ist die Lesart der LXX vorzuziehen יִנָּתֵק מִמּוֹסָדָיו (Fundament der Berge s. Ps 18 8; Dtn 32 22). In תֵּעָזֵב ist wegen Zurückziehung des Tons vor dem folgenden vornbetonten Wort Sere in Pathach verkürzt (statt in Segol) s. Ges.-Kautzsch[26] § 51 A. 3. Wahrscheinlich ist v. 4ᵇᶜ eine sprichwörtliche Redensart für einen blindwütenden Zorn, daher bewohnte Erde und feststehender Fels nicht gerade als Beispiele der göttlichen Weltordnung zu betrachten, sondern einfach als Bilder des Bestehenden.

5—21 eine lange Schilderung des Loses des Gottlosen. **5 6** *Dennoch erlischt das Licht des Gottlosen* u. s. w. גַּם bedeutet hier ähnlich dem Noch im älteren Deutsch soviel wie unser Dennoch. Trotz des Wütens Hiobs bleibts dabei, dass das Licht des Gottlosen (der sing. zu schreiben) erlischt. אוֹר und יִדְעָךְ wiederholen sich in v. 6, als ob der Dichter sich mit Bildads Rede nicht viel Mühe gegeben hätte. Übrigens mag das zweimalige דָּעַךְ zeigen, dass der Dichter in Cap. 17 1 nicht נִזְעָךְ geschrieben hat. **7 8** *Eingeengt werden die Schritte seiner Manneskraft, Und nieder wirft ihn sein eigener Rat, Ins Netz getrieben ist sein Fuss, Und auf Flechtwerk wandelt er.* יֵצְרוּ, aramaisierende Aussprache für יֵצְרוּ von צָרַר s. Ges.-Kautzsch[26] § 67 A. 11. אוֹן ist hier nicht Vermögen, wie z. B. Cap. 20 10, sondern Manneskraft, vgl. z. B. Gen 49 3. Der Gottlose hat keine freie Bewegung mehr, vielleicht Anspielung auf Cap. 13 27. In v. 8 ist nach LXX zu lesen: שֻׁלְּחָה ... רַגְלוֹ. שְׂבָכָה, in der Baukunst Flechtwerk um Säulenknäufe oder Fenstergitter, muss hier Flechtwerk über Fanggruben bedeuten, durch das wilde Tiere durchbrechen, ein schönes Bild für den unsicheren Boden, auf dem der Gottlose יִתְהַלָּךְ, ahnungslos wandelt. **9 10** wird das weiter ausgesponnen: die Schlinge fasst seine Ferse (doch wohl בַּעֲקֵבָיו zu lesen), der Fallstrick haftet fest an ihm. החזיק mit עַל (nur hier), vielleicht weil der Fallstrick von oben herunter fällt; das Impf. dichterisch verkürzt s. zu Cap. 13 27. v. 10: sein Seil liegt versteckt in der Erde, seine Falle (מ nur hier) auf dem Pfade. Der Dichter scheint es sich mit diesen zahlreichen Bildern vom Fangen bequem zu machen. **11 12** *Ringsum ängstigen ihn Schrecknisse Und scheuchen ihn auf Schritt und Tritt, Hungrig ist (nach ihm) das Unheil*

Und das Verderben bereit zu seinem Sturz. Ähnlich wie v. 11 sprach Eliphas Cap. 15 21 von Schreckensstimmen, die dem Gottlosen ins Ohr klingen. An beiden Stellen kommt man zur Not mit der Annahme aus, dass nur innere Stimmungen und Störungen gemeint sind, doch ist recht wohl möglich, dass man in Palästina ebenso wie anderwärts an schattenhafte Rachegeister glaubte. הֵפִיץ, zerstreuen, ist auffällig, weil es doch eine Mehrzahl als Obj. haben sollte. In v. 12 ist wieder יְהִי eine dichterische Verkürzung (s. v. 9). Die Übersetzung: seine Mannskraft wird hungrig, ist mir unverständlich, denn dass ein kräftiger Mann Hunger bekommt, ist doch kein Unglück, und warum sollen die Gottlosen durchaus immer hungern (s. zu Cap. 15 23)? Ich schreibe אָוֶן für אֹנוֹ, da auch אֵיד kein Suff. hat, und setze für das Suff. ein לוֹ ein (Jer 42 14). צַלְעוֹ kommt nicht von צֵלָע Rippe, sondern von צֶלַע, Fall, Sturz vgl. Ps 38 18; Jer 20 10. **13—15** *Es frisst seine Glieder der Erstgeborne des Todes Und lässt ihn wandern zum König des Schreckens, Es wohnt in seinem Zelte Unheilbarkeit, Gestreut wird auf seine Wohnstatt Schwefel.* v. 13[a] und [b] sind Varianten, die zweite natürlich die bessere, denn בַּדֵּי עוֹר, Glieder der Haut, ist ein Unsinn. Der Erstgeborne des Todes muss die schlimmste Seuche sein, also etwa der Aussatz, zu dem das Prädikat vortrefflich passt. Aussatz und Tod sind personifiziert, letzterer als Vater vieler Würgengel. v. 14[a]: gerissen wird aus seinem Zelt seine Sicherheit, tritt störend zwischen die beiden offenbar zu einander gehörenden Stichen v. 13[b] und v. 14[b] und ist wahrscheinlich eine Randglosse zu v. 15[a], zumal wenn man mit LXX מַרְפֵּא liest. Wird nun v. 13[b] mit v. 14[b] verbunden, so muss das Subj. des ersten Stichos auch den zweiten beherrschen, daher ist statt des fem., für das man doch kein Subj. auftreiben kann, יַצְעִידֵהוּ zu schreiben: der Aussatz lässt ihn wandern zum König des Schreckens, zum Abaddon (Cap. 26 6), zur Unterwelt. Das Verb צָעַד, schreiten, ist ein wenig befremdlich; ist es gewählt wegen des Bildes vom König oder soll es an צָרַעַת, Aussatz anklingen? Im zweiten Distichon v. 15 ist מִבְּלִי־לוֹ unübersetzbar; selbst wenn man es wiedergiebt mit: etwas von dem, was nicht sein ist (aber מִבְּלִי heisst doch immer: aus Mangel von), so wäre dieser absurde Ausdruck doch sicher als masc. behandelt. LXX übersetzt ein בְּלִילוֹ, hat also das מ nicht. Mit Rücksicht auf die Glosse v. 14[a] LXX lese ich בְּלִיַּעַל, wörtlich: das Nichtaufkommen, und verstehe darunter den Aussatz, jedoch den bösartigen Hausaussatz, der das Haus unbewohnbar macht Lev 14 33 ff. So bildet v. 15[a] die beste Parallele zu v. 15[b]: auf seine Wohnung soll Schwefel gestreut werden, um sie verflucht und unbewohnbar zu machen, vergl. Dtn 29 22. Dieser Vierzeiler enthält die deutlichste und grausamste Anspielung auf Hiobs Lage, die sich die Freunde erlauben. Dem Dichter schien diese Härte nötig, um die Krisis besser vorzubereiten, vgl. Cap. 19 21 22. In den beiden folgenden Vierzeilern könnte v. 17 mit v. 18 den Platz gewechselt haben, doch genügt vielleicht die Annahme, dass der Dichter hier nur mit leichter Hand arbeitete, weil ihn Ausführungen wie diese nicht sehr interessieren konnten. **16 17** Die Wurzeln des wieder einmal mit einem Baum verglichenen Gottlosen verdorren, sein Gezweig verwelkt; „unten" — „oben" wie Am 2 9; die Zusammenstellung von Wurzel und Wipfel ist häufig und sprichwörtlich. v. 17: man vergisst ihn, er hat keinen Namen auf

der Strasse (andere wollen: Flur); die Wanderer sprechen von dem verfluchten Manne nicht. **18 19** Er stösst, scheucht ihn. יֶהְדְּפֻהוּ, יְנִדֻּהוּ, lesen wir mit Ktib, da man nicht weiss, wer die sein könnten, die den Gottlosen aus der Welt jagen, während der sing. mit bekannter Scheu auf Gott hinweist; auch die Verben passen besser zu Gott als zu Menschen. LXX hat v. 18 b nicht, doch findet sich ein בְּתֵבֵל nach v. 19 versprengt. In v. 19 ist נִין und נֶכֶד eine beliebte alliterierende Redensart wie unser Kind und Kegel (Jes 14 22). מְגוּרִים, nur im plur. und nur bei jüngeren Schriftstellern, bedeutet sonst das Wohnen in der Fremde, hier übersetzt LXX es mit Haus, ebenso die meisten Neueren. Nimmt man das an, so muss Bildad v. 15 vergessen haben. Aber diese Bedeutung ist aus גּוּר, bei einem anderen weilen, nur schwer herauszubringen; nach Thr 2 22 liegen die מ׳ „ringsum", sind also eher die Stätten, wo man gelegentlich einkehrt, mit denen man auf dem Fuss des Gastrechts steht, auch passt ein solcher Begriff besser zu בְּעַמּוֹ. Wir übersetzen also: *bei seinen Freundnachbarn*, zu denen ein Entronnener aus einem Blutbade oder einer sonstigen Katastrophe sich flüchtet. **20 21** *Über seinen Tag erstarren die im Westen, Und die im Osten fasst Schauder* u. s. w. Der Tag ist der Schicksalstag. Die אַחֲרֹנִים und ק können hier nicht die Nachkommen und Vorfahren sein, obgleich die Ausdrücke dies sonst bedeuten, sondern nur die, die „hinten" und „vorn", im Westen und Osten, wohnen. Man sagt sowohl: mich fasst Schauder (so LXX), wie: ich fasse Schauder (M. T.). Das אַךְ v. 21 besagt: nur so ist es, nicht anders als ob Hiob heimlich zugestehe, dass er gottlos sei, nur aber an das hier geschilderte Geschick des Gottlosen nicht glaube. מְקוֹם regiert einen ganzen Satz s. GES.-KAUTZSCH[26] § 130d. Der Abschluss ist ähnlich wie Cap. 5 27; 20 29. Kein freundliches Wort fügt Bildad hinzu.

Cap. 19. Hiobs Antwort.

Um das 19. Cap. richtig zu verstehen, muss man sich erinnern, dass Hiobs Warum eigentlich eine Doppelfrage ist, eine von persönlichem, eine von allgemeinem Charakter. In ersterer Beziehung handelt es sich darum, zu erfahren, ob Gott aus Laune oder gar aus persönlichem Hass oder Splitterrichterei den Hiob so arg misshandelt oder ob er in Wahrheit auf Hiobs Seite stehe. Die andere Frage entsteht aus der Beobachtung, dass es überhaupt oft den Frommen bis zu ihrem Tode schlecht, den Gottlosen gut geht, es ist die Frage nach der Weltordnung, nach der Gerechtigkeit und Weisheit Gottes in seiner Weltregierung, und die Antwort auf diese letztere Frage wäre eine Theodicee. Über die letztere haben sich zwar bisher die Freunde mit ihrer schnellfertigen Theorie schon ausgelassen. Hiob selber aber hat, wie es im Grunde natürlich ist, die persönliche Frage in den Vordergrund gestellt. Diese Frage: ist Gott mein Feind oder mein Freund? hat sich immer schärfer zugespitzt und führt nun in Cap. 19 zu einer Krisis, in der die freundlichere Alternative den Sieg davon trägt. Damit ist prinzipiell Hiob des wichtigeren Problems Meister geworden; wenn er auch, weil das Leiden anhält, noch nicht glücklich sein kann, so hat er doch für sich selber Gott wiedergefunden und das erste und dringendste Bedürfnis der sittlichen Religiosität gestillt. Erst von da an, nach Cap. 19, kann er an die allgemeine Frage nach der Gerechtigkeit und Vernünftigkeit der Weltordnung, an die Theodicee, herantreten. Dass darum die Dichtung doch nicht in zwei ganz verschiedene Teile auseinanderfällt, das verhindert eben der Umstand, dass Hiob in Cap. 19 nur einen innerlichen Sieg über das Grauen, das sich zwischen ihn und Gott gestellt hat, davon trägt, im übrigen aber mit seinem Leiden und bei dem Mangel an jedem äusseren, realen Beweis der Freund-

schaft Gottes für ihn ein sprechendes Beispiel für die Rätselhaftigkeit der Weltregierung Gottes bleibt. Aber warum wird denn nicht lieber jene innerliche Krisis und ihre siegreiche Entscheidung aufgeschoben und mit der Entscheidung auch der allgemeinen Frage vereinigt? Nicht blos deswegen nicht, weil der Dichter dem Leser zu verstehen geben will, dass die bittere Kritik der Weltordnung, die er von Cap. 21 folgen lässt, von einem innerlich mit Gott vereinigten Menschen und nicht von einem „listigen Weisen“ ausgeht, sondern, wie mir scheint, noch mehr deswegen, weil der Dichter sich wohl imstande fühlte, das persönliche Problem befriedigend zu erledigen, nicht aber auch die Theodicee zu einem vollkommenen Abschluss zu bringen wusste. Er bringt in Cap. 19 zuerst das unter Dach und Fach, was er aus der Verwirrung, in die ihn seine Zeit und ihre Theologie, sein religiöses Bedürfnis und sein kritischer Verstand verwickelte, hat retten können; erst dann begiebt er sich, mit zweifelhaften Aussichten, auf das hohe Meer jenes gottweltlichen Problems.

2—5 Anrede an die Freunde, die durch ihren schmerzlichen Ton von den früheren Abfertigungen der Vorredner stark abweicht und verrät, dass Hiob dem schwersten Seelenkampf entgegengeht. **2 3** *Wie lange wollt ihr meine Seele peinigen Und mich mit Worten zermalmen? Zehnmal nun beschimpft ihr mich, Schämt euch nicht, mich zu misshandeln.* תְּגִיוּן, Hiph. von יָגָה, das einzige Beispiel eines Impf. Hi. mit beibehaltenem י, das besonders vor der vollen Endung auf ן beliebt ist (Ges.-Kautzsch[26] § 75. A. 16 u. 4). In תְּדַכְּאוּנַנִי ist א quiesciert (Ges.-Kautzsch[26] § 75 21) und das Suff. נִי an die altertümliche Endung ûna angehängt (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § (0 A. 2. 3. Olshausen 469), die gewöhnlich zu û verkürzt wird. In v. 3 ist זֶה fast nur noch eine Partikel der Hindeutung: da zehnmal (vgl. Ges.-Kautzsch § 136d). Das ἁπ. λεγ. הָכַר wird wohl am Natürlichsten mit Ewald u. a. mit dem arab. ḥakara, injuste egit, c. acc. pers., zusammengestellt. Über die asyndetische Verbindung beider Verben in v. 3[b] s. Ges.-Kautzsch § 120 c. Dass die Zahl zehn nicht wörtlich zu nehmen ist, versteht sich von selbst. **4 5** *Und habe ich denn wahrhaftig gefehlt, Bei mir soll weilen Verfehlung? Oder wollt ihr gegen mich grossthun Und wider mich rechten mit Schmähung?* v. 4 wird gewöhnlich nicht als Frage aufgefasst; uneins pflegt man dann darüber zu sein, ob beide Stichen dasselbe sagen oder ob der zweite Nachsatz zum ersteren ist. Aber Hiob kann nicht (nach der ersteren Fassung) hier ein Bekenntnis seiner Schuld ablegen, während er sie nachher so entschieden bestreitet, noch kann er (nach der zweiten Fassung: so bleibt bei mir mein Verfehlen) sagen, dass seine Sünde die Freunde nichts angeht, sie nicht schädigt, da er doch kein Kind mehr ist. Er leugnet hier wie überall, dass seine Freunde ein Recht haben, ihn für einen Sünder zu halten und die Ursache seines Unglücks in seiner Schuld zu suchen, er thut es mit denselben Ausdrücken wie Cap. 6 24 und wählt die Form der Frage, weil er sie früher aufgefordert hat, ihm seine Verirrungen namhaft zu machen, wenn sie können. Die Fragepartikel ist durch das affektvolle וְאַף ersetzt. Der Schluss von v. 4 und der Anfang von v. 5 ist aber nach LXX zu lesen: מְשׁוּגָה׃ וְאִם, das אָמְנָם in v. 5 zu streichen; wegen der Frage steht in v. 4[b] אִתִּי voran. Auch am Schluss von v. 5 hat LXX die bessere Lesart: בְּחֶרְפָּה. Hiob sagt: entweder habt ihr mir Verfehlungen nachgewiesen — aber das könnt ihr selbst nicht behaupten — oder eure Streitreden sind Schmähungen und Überhebungen auf Grund eingebildeter überlegener Weisheit. Es folgt nun

6–20 eine längere, an die Freunde gerichtete Klage über sein Geschick, in der gleichsam die Schlusssumme aller bisherigen persönlichen Beschwerden gezogen wird. **6 7** *Wisst denn, dass Eloah mich gekrümmt hat Und sein Netz rings über mich gebreitet! Siehe, ich schreie Gewalt und finde kein Gehör, Rufe um Hilfe, doch da ist kein Recht!* Das einleitende: „Wisst denn“, begreift doch! ist durch die Doppelfrage in v. 4f. beeinflusst; begreift, dass es noch eine andere Möglichkeit giebt, mein Unglück zu erklären, ich bin widerrechtlich vergewaltigt. עִוְּתָנִי (mit dag. f. im ו trotz der Regel GES.-KAUTZSCH 26 § 20 3b) ist kurzer Ausdruck für עִוֵּת מִשְׁפָּטִי vgl. Cap. 8 3. Direkt sagt Hiob, dass, wenn einer von beiden, Gott oder er, Unrecht gethan haben muss, dann Gott es gethan hat. Also gleich der Anfang stellt die Sache auf die Schneide. **8 9** Gott hat Hiobs Pfad vermauert, ihm den Lebensweg dunkel gemacht s. zu Cap. 3 23 (13 27), hat ihm die Ehre, eigentlich das Kleid der Ehre, ausgezogen, die Krone seines Hauptes entfernt (s. zu Cap. 8 22b), insofern jetzt Hiob vor aller Welt als bestrafter Sünder dasteht, vgl. Cap. 17 6; 30 1; 2: 9 ff. **10 11** *Er zerschlägt mich ringsum, und so muss ich gehen* u. s. w. נִתַּץ heisst eigentlich: niederreissen (ein Bauwerk), wozu סָבִיב wohl passt; wegen der Fortsetzung: sodass ich gehen muss (vgl. Cap. 14 20), ist das eine Verkürzung für: er reisst mein Zelt, meine Wohnstatt, nieder. Zur Pausalform יֵלֵךְ s. GES.-KAUTZSCH 26 § 69 A. 3. וַיַּחַר, Hiph., mit אַף nur hier: vielleicht hat doch der Dichter וַיִּחַר, Qal, gemeint. Für כצריו ist wegen לוֹ nach LXX כְּצָר zu lesen. **12** sollte ein Tetrastich vertreten, hat aber in M. T. nur drei, in LXX nur zwei Stichen. Im M. T.: Einmütig kommen seine Scharen Und bahnen wider mich ihren Weg Und lagern sich rings um mein Zelt. Der Vers hat grosse Ähnlichkeit, bis in einzelne Ausdrücke hinein, mit Cap. 30 12 ff. und könnte hier sehr gut entbehrt werden. Unter den Kriegsscharen Gottes sind wohl nicht blos die körperlichen Leiden, sondern alle Unglücksmächte zu verstehen, die ihn auf Gottes Geheiss belagern, auch die geistige Not und Unruhe. Sonderbar ist der Ausdruck Zelt in einem Zusammenhang, der an eine regelrechte Belagerung denken lässt. Die Vorlage der LXX lässt וַיָּסֹלּוּ und לְאָהֳלִי aus und hatte wohl עָלַי דְּרָכַי חָנוּ סָבִיב: auf meinen Wegen lagern sie überall, was sich etwas natürlicher ausnimmt. Aber isoliert bleibt das wahrscheinlich durch v. 11b veranlasste Bild doch inmitten einer Rede, die sich sonst durch ihre schlichte Natürlichkeit auszeichnet. **13–15a** *Meine Brüder haben sich von mir entfernt, Meine Bekannten sich mir ganz entfremdet, Aufgehört haben meine Verwandten, mich zu kennen, Mich vergassen meine Hausfreunde.* Mit LXX und vielen neueren lesen wir הִרְחִיקוּ יֹדְעַי (intransit. gebrauchtes Hiph.). Dass mit אַחַי ein Anklang an אֵבֶר beabsichtigt sei, trauen wir dem Dichter nicht zu (gegen DELITZSCH). In v. 14 können die Bekannten von v. 13 nicht noch einmal wiederkehren; für מְיֻדָּעַי ist מִדַּעַי (דַּע Inf. von יָדַע) zu schreiben, wodurch die Ergänzung zu חָדְלוּ und ein richtiger Stichos gewonnen wird, zugleich eine gute Parallele zu dem folgenden Stichos, der aus dem letzten Wort von v. 14 und den beiden ersten von v. 15 besteht: vergessen haben mich, d. h. es kehren nicht mehr bei mir ein die, die in meinem Hause das Gastrecht geniessen. Zu גּוּר vgl. zu Cap. 18 19; die Deutung: Hausgesinde oder gar Tagelöhner, an sich schon fragwürdig, ist

wohl nur dadurch veranlasst, dass die Gastfreunde in der jetzigen Versabteilung neben die Sklavinnen geraten sind, und um so lieber gegen die gewöhnliche Bedeutung aufzugeben, als es befremden müsste, wenn die Gast- und Geschäftsfreunde gar nicht erwähnt würden. **15**[bc] **16** Seine Sklavinnen betrachten ihn als einen Fremden, ja Wildfremden, seinen Knecht muss er *mit eigenem Munde* anflehen, wenn er einen Dienst von ihm begehrt, er thut, als ob er seines Herrn Ruf nicht höre. Es ist wohl nicht nötig anzunehmen, dass die Mägde früher zugleich seine Weiber waren, immerhin könnten die gewählten Prädikate dafür sprechen. Der Knecht ist wegen des sing. als Hiobs vertrauter Leibdiener zu denken, der ihm früher anhänglich war, jetzt aber sich vor der ansteckenden und ekelhaften Krankheit fürchtet. Hiob rühmt sich Cap. 31 13 15, dass er seine Sklaven als Menschen gleich ihm angesehen und behandelt habe. Zu dem masc. Suff. am Schluss von v. 15 s. Ges.-Kautzsch[26] § 135 o. **17 18** *Mein Atem ward zuwider meinem Weibe Und mein übler Geruch den Söhnen meines Leibes.* Der Aussätzige hat Geschwüre auch in der Mundhöhle. daher sein böser Atem. חַנּוֹתִי ist unzweifelhaft aus צַחֲנָתִי (Jo 2 20) verstümmelt. Die Kinder seines Leibes können nur seine leiblichen Kinder sein, nicht Enkel oder Geschwister. Wenn man nun, weil die Kinder nach dem Volksbuch Cap. 1 alle umgekommen sind, auch an Kinder von Nebenfrauen oder Mägden denken könnte, so ist doch am natürlichsten die Annahme, dass der Dichter in diesem Augenblicke nicht an die Einzelheiten der alten Geschichte denkt (vgl. 14 21). Scheint es doch auch, dass er v. 13 f. (wo übrigens die Brüder schon vorkamen) nicht an Cap. 42 11 denkt und dass er v. 15 16 Hiob nicht als beständig auf dem Aschenhaufen ausserhalb der Stadt sitzend sich vorstellt. Zwar wird ein paar Mal (Cap. 8 4; 29 5) der Tod der Kinder verwertet, im übrigen aber löst der Dichter Hiob ganz von den Verhältnissen ab, in die ihn die Sage hineinstellte. v. 18 Selbst Knaben verachten ihn, reden *wider ihn*, wenn er sich erhebt, wenn er ausgeht oder umhergeht, beschimpfen ihn wegen seines elenden Aussehens (II Reg 2 23). וָאָקוּמָה ist Vordersatz. **19 20** Es ekeln sich vor ihm die Männer seines vertrauten Rates, seine Standesgenossen, mit denen er sonst intim verkehrte. *Und die ich liebte, haben sich wider mich gewandt,* sich zu Gegnern umgewandelt, weil sie ihn für einen Verworfenen halten. זֶה im Sinne von אֲשֶׁר, darum indeklinabel Ges.-Kautzsch[26] § 138 h. v. 20: *In meiner Haut verfault mein Fleisch,* dieser Text der LXX ist offenbar der richtige: בְּעוֹרִי בְשָׂרִי רָקְבָה; zu dem plur. בְּשָׂרִים und überhaupt zum ganzen Stichos vgl. Prv 14 30, zu dem femin. sing. des Prädikats s. Ges.-Kautzsch[26] § 145 4. Der hebr. Satz: „an meiner Haut und meinem Fleisch (warum werden beide genannt?) klebt mein Gebein“ sollte umgekehrt heissen: meine Haut klebt an meinem Gebein. Aber עַצְמִי ist erst nach der Entstellung des Textes hinzugekommen. In v. 20[b] ist schon die Wiederholung von בעור, das in LXX fehlt, lästig, der Satz selber aber ganz unverständlich: und ich mochte entrinnen mit der Haut meiner Zähne. Man übersetzt gewöhnlich בְּ durch „mit“ und streitet dann darüber, ob die Zahnhaut das Zahnfleisch sei (das allein heil geblieben wäre!) oder ob vielmehr das Zahnfleisch ganz verschwunden und nur noch die Haut der Zähne selber, von der nicht blos, wie Delitzsch behauptet, die

Mediziner wissen, übrig geblieben sei — ein noch viel feineres pathologisches Kuriosum. Wir streichen mit LXX das zweite בְּעוֹר und lesen mit Bickell וַיִּתְמַלְּטוּ שִׁנַּי „Und meine Zähne haben sich davon gemacht“ vgl. Cap. 41 11, wo dies Hithp. vom Hervorbrechen von Funken aus dem Munde gebraucht wird.

Nach dieser ergreifenden Klage, in der sich Hiob mehr als je klar geworden ist, dass er alles verloren hat, ist nun die Krisis vollkommen vorbereitet. Alles ist verloren, nur sitzen noch ihm zur Seite die Freunde, und im Himmel weiss er Gott. Beide haben ihn aufs Blut gepeinigt, und doch muss er etwas behalten, um nicht zu vergehen; wen soll er wählen, die Freunde oder Gott?

21–29 In seiner gänzlichen Ratlosigkeit ergreift er zuerst das Nächstliegende, er macht einen Ansturm auf die Freunde, ob er nicht deren Liebe wieder erwecken und als einzigen Trost in seiner Not gewinnen kann. Aber zurückgescheucht von ihrer kühlen Verdrossenheit, wendet er sich von ihnen ab; und indem frühere Ahnungen übermächtig wiederkehren, wirft er sich Gott in die Arme und fühlt sich selig, er hat Gott im Geist gesehen und wird ihn in der Wirklichkeit sehen als seinen Rechtfertiger. **21 22** Seid barmherzig gegen mich! Das Doppelte חָנֻּנִי malt seine Seelenangst. „Ihr, die ihr doch meine Freunde seid.“ Mit einem Unglücklichen soll man Mitleid haben, wird nicht dieser Appell an das menschlichste aller Gefühle sie rühren müssen? Aber sie zerfleischen ihn in ihren grausamen Reden, wie — Gott! Und dennoch ist er unschuldig. **23 24** *O dass denn aufgeschrieben würden, Dass meine Worte in sein Buch gezeichnet würden! Dass sie mit Eisengriffel und Blei Auf ewig in den Felsen eingehauen würden!* Seine Worte können nur das Zeugnis seiner Unschuld sein. Sind Gott und alle Welt einig, ihn zu verdammen, so ist das Einzige, was für ihn noch einstehen kann, sein eigenes Wort. Aber auch dieses Wort ist verhallt, sobald er tot ist. Dann ist nicht blos seine physische, sondern auch seine sittliche Persönlichkeit vernichtet. Kann nicht wenigstens sein Zeugnis gerettet werden? Auf diese Frage würde v. 23 nach dem jetzigen Text antworten: ja, wenn dies Zeugnis in ein Buch geschrieben würde. Hier befremdet mich, dass dieser Gedanke in so dringender Wunschform ausgesprochen wird. Warum schreibt denn nicht Hiob selbst die Worte auf? Da ist doch kein מִי־יִתֵּן nötig. Da nun ausserdem das ו vor יחקו lästig ist, so schreibe ich בְּסִפְרוֹ יחקו. Gemeint ist Gottes Buch, auf das er schon Cap. 14 17 anspielte, das er dort allerdings als für ihn abgeschlossen bezeichnete: möchte doch dort seine Unschuldsbeteuerung eingeschrieben werden! In v. 23 ist nach LXX und aus metrischen Gründen das zweite מִי־יִתֵּן zu tilgen und מִלַּי zum zweiten Stichos zu ziehen. יֻחָקוּ ist Pausalform für יֻחַקּוּ, die aramaisierende Nebenform des Hoph. יֻחַקּוּ Ges.-Kautzsch [26] § 67, A. 8. Da nun die Menschen von Gottes Buch keine Kenntnis haben, so wünscht Hiob v. 24 ferner, dass seine Worte mit einem Meissel in den Felsen eingehauen und die Schriftzüge, damit sie auf ewig gegen Verwitterung geschützt sind, mit Blei ausgegossen werden. Für לָעַד, emphatisch vorangestellt, hat LXX לְעַד, das ein nicht unrichtiger, aber selbstverständlicher Zusatz wäre. Mit diesen Sätzen ist Hiob, zumal wenn man בְּסִפְרוֹ liest, wieder bei dem Gedanken angelangt, dass seine Unschuld Gott bekannt sein muss, vor den „kein Unheiliger kommt“, und wie Cap. 13 16 so bewährt auch hier dieser Gedanke

seine wunderbare Macht, ihn nicht blos zu beruhigen, nein ihm den Sieg zu verleihen über das qualvolle Gefühl, dass Gott sein Widersacher ist. Ja, diesmal vermag er den siegreichen Gedanken festzuhalten, um nun ein für allemal das furchtbare Trugbild von Gottes persönlicher Feindschaft aufzugeben. **25 26a**
Bekanntlich ist v. 26 eine crux interpretum und unendlich verschieden von den Exegeten behandelt. Es wäre zu weitläufig und unfruchtbar, alle Deutungen und Textänderungen aufzuzählen und zu besprechen. Ich setze v. 26ᵃ mit dem letzten Wort von v. 25 in der Form, wie ihn der M. T. bietet und wie ich ihn, zum teil nach LXX, emendiere, unter einander:

יקום ואחר עורי נקפו זאת ומבשרי

וְיקום אַחֵר עֵדִי וְזַקֵּף זֶה אִתּוֹ מבשרי

זַקֵּף für נקף nach LXX, ausserdem ist zweimal ein ו versetzt und זֶה plene, hingegen עורי als עדי defectiv geschrieben. Den ganzen Vierzeiler übersetze ich: *Aber ich weiss, mein Bluträcher ist da Und ein Überlebender über dem Staube; Und aufstehen wird ein anderer als mein Zeuge, Und aufrichten wird der sein Zeichen.* וַאֲנִי, betontes Ich: aber was rede ich, ich weiss es ja, ich habe es ja selber schon ausgesprochen (Cap. 16 19), ich habe einen Bluträcher. Unser „lebt" ist für חַי nicht ganz ausreichend; letzteres bedeutet: ich habe einen, und er ist bereit, in Thätigkeit zu treten, sobald es nötig wird. Der Bluträcher, eigentlich גֹּאֵל הַדָּם, der Einlöser des Blutes, ist immer der nächste Erbe, in erster Linie der Sohn eines Mannes, der ganz in dessen Stellung, Ansprüche und Pflichten eintritt, sein Nachkomme im physischen oder rechtlichen Sinne, daher sein אַחֲרוֹן v. 25ᵇ; er heisst גֹּאֵל auch ganz abgesehen von dem Fall, dass sein Vormann ermordet wird. Geschieht das Letztere, so ist er verpflichtet, sein Blut „einzulösen", so gut wie er materielle Rückstände einfordert; da er das geraubte Leben nicht von dem Mörder oder dessen Sippe zurückgewinnen kann, so muss durch ihn diese Sippe mittelst der Tötung des Mörders oder eines anderen (wenn auch unschuldigen) Gliedes denselben Verlust erleiden, wie die Sippe des Gemordeten (später wird letztere im alten Recht durch ein Wergeld schadlos gehalten). Auch das sittliche Gebiet wird berührt, sofern ein getöteter Mensch, wenn er nicht gerächt wird, dadurch als tötenswert hingestellt würde, während die Blutrache ihm seine Ehre wiedergiebt. In unserem Fall kommt es gerade hierauf an: wenn Hiob stirbt, wird er als todeswürdiger Verbrecher gelten (Jes 53 4 9), die Blutrache hat die Aufgabe, seine Unschuld und Ehre zu retten. Wer ist nun sein nächster Anverwandter und Freund, der verpflichtet ist, für seine Ehre einzutreten? Das kann nur Gott sein, denn dass alle menschlichen Verwandten und Freunde sich zurückgezogen haben, ist ja soeben v. 13—20 ausgeführt. עַל־עָפָר heisst so viel wie: an meinem Grabe vgl. Cap. 7 21; 17 16. Bis zu diesem Worte geht das erste Distichon, wie das Metrum an die Hand giebt; auch der Sinn wird besser, wenn blos יִהְיֶה hinzuzudenken ist, da man sich doch unter dem Aufstehn am Grabe nichts rechtes denken kann. v. 26ᵃ wäre wörtlich: und nach meiner Haut, sie haben niedergeschlagen, dieses. Das ist Unsinn. LXX hat: aufstehn zu lassen meine Haut, dieses aufzurichten. Schuld an der Verderbnis ist, wie es scheint, die mater lectionis von עורי, wofür wir mit Bickell עֵדִי lesen. „Ein anderer", ein

Stellvertreter (l. אַחַר für אָחַר), wird sich erheben als mein Zeuge; wird sich aufmachen, um mich zu verteidigen. Ähnlich verhüllt, obwohl unmissverständlich drückte sich die Stelle Cap. 16 19 aus; dort ist noch der Zeuge im Himmel, stumm, verborgen, hier wird er in seiner Thätigkeit gedacht. Übrigens könnte man auch mit LXX das Hiph. יָקִים lesen: er wird mein Zeugnis, dem ich ewige Geltung wünschte v. 23f., bekräftigen, zur Anerkennung bringen. Ferner: und aufrichten wird der sein Zeichen. זָקַף im AT nur Ps 145 14; 146 8: einen Gebeugten aufrichten, im Aramäischen so gebraucht wie נָשָׂא, הֵקִים, הֵרִים, הִצִּיב im Hebr. Das Zeichen, das der Bluträcher aufrichtete, kennen wir nicht, aber es ist selbstverständlich, dass der Bluträcher an der Leiche des getöteten Mörders ein Zeichen hinterlassen musste, ähnlich wie es die Vollstrecker der Vehme thaten, um die Tötung von einem gemeinen Mord zu unterscheiden (trägt doch andererseits ein Kain ein Zeichen an sich, das ihn vor der Blutrache schützt). אות def. geschrieben und im Sinne von Beweisstück auch Cap. 21 29. Ein solches Zeichen ist dann zugleich eine Genugthuung für den Getöteten, gerade so wie jene Felseninschrift v. 24. Durch das gewählte Bild hat sich der Dichter der prosaischen Notwendigkeit enthoben, im Einzelnen nachzuweisen, wie Gott es eigentlich anfängt, Hiobs Ehre wiederherzustellen. Ihren höchsten Flug nimmt nun Hiobs Hoffnungsfreudigkeit im folgenden Vierzeiler 26b 27: *Ausser meinem Leibe werde ich sehen Eloah, Den Ich sehen werde, für Mich! Und Meine Augen sehen ihn und kein Fremder — Es vergehen meine Nieren in meinem Busen!* Hier braucht kein Buchstabe am hebr. Text geändert zu werden. „Ohne meinen Leib" d. h. obwohl ich tot bin. Der Körper bleibt ja unter der Erde, Hiob selber aber wird als Geist, etwa wie Samuel I Sam 28, vgl. Mt 27 52 f., aus der Erde steigen, und eben als Geist Gott selber sehen. חָזָה wird bekanntlich mit Vorliebe vom ekstatischen Schauen gebraucht. Um die beiden folgenden Stichen richtig zu verstehen, muss man die Geschichte II Reg 2 vergleichen: Elisa begehrt den Erstgeborenenanteil von Elias Geiste, Elia sagt, eine solche Verleihung sei nicht von ihm allein abhängig, wenn aber Elisa seine Himmelfahrt werde sehen können, so werde er auch den gewünschten Doppelanteil empfangen; Elisa kann die Himmelswagen sehen, also bewährt auch der Mantel seine Kraft; die Prophetengenossen hingegen, die nahe dabei standen und Elias Entrückung prophetisch vorherwussten, haben nichts als Elias Verschwinden bemerkt, müssen also dem Elisa künftig nachstehen. So weiss Hiob, dass er, zum Ersatz für die vorher erlittene Unbill, Gott wird sehen können, wenn er sein Zeichen aufrichtet, wenn er z. B. an Hiobs Grabe irgend ein Wunder thut, das diesen als Märtyrer erscheinen lässt: andere Menschen dagegen, selbst visionär begabte wie Eliphas, werden wohl das Zeichen sehen, aber Gott selber nicht. Hiob sieht ihn für sich allein, alle anderen sind „Fremde" gegenüber diesem Mysterium. Das Schauen Gottes aber ist die höchste Erhebung und Seligkeit des Menschen, daher ruft Hiob, überwältigt vom Vorgefühl dieses höchsten Augenblicks: Es vergehen meine Nieren in meinem Busen! Ohnmächtig werden vor starker Erregung kommt im AT öfter vor, z. B. vor schmerzlicher Überraschung Ctn 5 6, vor Verwunderung I Reg 10 5; unser Satz spricht vom Hinschwinden des Bewusstseins vor übergrosser

Freude (nicht: vor Sehnsucht). Psychologisch verwandt unserer Stelle ist das letzte Wort Hiobs Cap. 42 5 6: jetzt, da ich dich gesehen habe, sterbe ich gern.

Kein Wort aber sagt Hiob darüber, ob er von da an Gott ewig sehen, ewig weiter leben werde. Er denkt gar nicht daran! Wenn er in diesem Augenblick davon redete, würden wir glauben, dass die Unsterblichkeitshoffnung längst für den Dichter feststand und nur mit dramatischer Kunst zur Lösung des Knotens verwandt wurde (vgl. zu Cap. 14 13–15). Aber das ist nicht der Fall. Allerdings ist die hier siegreich hervorbrechende Gewissheit vorbereitet, indirekt eigentlich schon dadurch, dass der Dichter überall da, wo er vom Todeszustand sprach, besonders in Cap. 3, in übertreibender, weit über die gewöhnlichen Vorstellungen hinausgehender Weise den Tod als völliges Nichtsein hinstellt, direkt aber in jenen lichteren Momenten, in denen er den Gedanken ausspricht, Gott müsse Hiob nicht ganz lassen können, müsse nach ihm sehen und suchen, sich nach ihm sehnen, wenn er dahin sei (Cap. 7 8 21; 14 13 ff.; 16 19 f.). Aber das waren Gedanken, die er fast in demselben Augenblick, wo er sie empfing, wieder aufgab. Bisher hatte immer noch der realistische Zweifel die Oberhand, erst hier siegt der sittlich-religiöse Idealismus. Hier, an dieser einzigen Stelle des AT, lernen wir, wie die religiöse (nicht die psychologisch-animistische) Unsterblichkeitshoffnung entsteht. Dass sie sich zunächst nur auf Eine Person und Einen Augenblick beschränkt, ist gerade ihr Vorzug; die Hoffnung auf alle mit Gott verbundenen Frommen und auf ewige Zeit auszudehnen, ist ein Leichtes, sobald nur erst die Macht des Todes überwunden ist. Die beiden Faktoren aber, die hier zusammen wirkten, sind: erstens das Bedürfnis der sittlichen Persönlichkeit, sich gegen die Unterdrückung durch ein ungerechtes Geschick zu behaupten, zweitens das Bedürfnis der religiösen Persönlichkeit, Gott zu sehen und seine Freundschaft zu erleben.

Den letzten Vierzeiler würde man gern missen. 28 29 *Wenn ihr denkt: wie wollen wir ihn verfolgen Und die Wurzel der Sache wollen wir in ihm finden: Habt Angst für euch vor dem Schwerte, Denn Zorn wird die Ruchlosen verheeren.* Der göttliche Bluträcher wird die, die von Hiobs Blut nicht satt werden konnten v. 22, zur Rechenschaft ziehen. Übrigens weicht diese Bedrohung der Freunde darin von der Angabe des Volksbuches Cap. 42 7 ff. ab, dass die Freunde sich hier gegen Hiob, Cap. 42 gegen Gott verfehlen. In v. 28ᵇ ist mit LXX בו für בי zu lesen und נִמְצָא als 1. p. plur. imperf. Qal anzusehen; die Freunde Hiobs sprechen wie die des Jeremia (Jer 20 10). Die Wurzel, d. h. den Grund der Sache, nämlich des Unglücks, wollen sie in Hiob finden, während Hiob sie in Gott sucht; eben dadurch verfolgen sie Hiob v. 22. Mag der Vierzeiler echt sein oder nicht, so giebt er den Gegensatz zwischen den beiden Auffassungen richtig an. רָדַף, gewöhnlich mit אַחֲרֵי, v. 22 mit dem acc., hier mit לְ wie Jdc 7 25 mit אֶל konstruiert. In v. 29 ist לָכֶם Gegensatz zu dem בו von v. 28: fürchtet für euch selbst! v. 29ᵇ lautet im M. T.: denn Zorn ist Schwertesschulden, das ist unverständlich, auch wenn man den sing. עָוֹן lesen wollte (der Zorn der Freunde verdient den Tod durch das Schwert); הֵמָּה für חֵמָה, „dergleichen", könnte der vermuten, der den Vierzeiler für unechte Prosa hält. LXX übersetzt ein עַוָּלִם תָּבֹא, Zorn wird über die Ruchlosen kommen. Das wird in der Hauptsache richtig sein; will man den massor. Konsonanten näher kommen, so kann man תַּחֲרִב für תָּבֹא lesen. — Angehängt ist eine Glosse: damit ihr wisst, dass ein Gericht ist. Schon das שֶׁ verrät den Glossator, der wohl an den jüngsten Tag denkt. LXX übersetzt die Konsonanten: אז ידעון איש דם, was vielleicht eigentlich heissen sollte: dann wird man erkennen den Mann der Blutschuld (dem das Schwert des Bluträchers droht).

Cap. 20. Zweite Rede Zophars.

In den einleitenden Bemerkungen Cap. 19 ist gezeigt worden, warum der Dichter mit Cap. 19 nicht abschliessen kann. Es muss noch die allgemeine Seite des Problems behandelt werden, warum die Frommen oft unglücklich, die Gottlosen glücklich sind, warum auch Hiob, der doch Gott zum Freunde hat, leiden muss. Damit diese Frage in Angriff genommen werden kann, muss Hiob erst nachweisen, dass jener Widerspruch zwischen dem sittlichen Postulat und der Wirklichkeit thatsächlich besteht. Diesen Nachweis zu provozieren, dazu dienen die noch folgenden Reden der Freunde, die natürlich das Gegenteil behaupten und die Vergeltungslehre festhalten.

2 3 Persönliches gegen den Vorredner. *Darum bestürmen mich meine Gedanken, Und um deswillen ist mein Drängen in mir: Zurechtweisung, die mich schmäht, muss ich hören Und Wind ohne Einsicht giebst du mir zur Antwort.* Leichter wäre das Verständnis, wenn v. 2 hinter v. 3 stände, aber vielleicht soll durch diese Satzfolge das Ungestüm Zophars zum Ausdruck kommen. Zu שְׂעִפַּי vgl. Cap. 4 13. יְשִׁיבוּנִי, meine Gedanken antworten mir? das ist unverständlich; die geringe Verbesserung, die man durch das לֹא כֵן (für לָכֵן) der LXX erhält: nicht so (wie dir) antworten mir u. s. w. wiegt das Überkünstliche des Ausdrucks nicht auf. Wegen v. 2b vermute ich יְרִיבוּנִי, sie bestürmen mich, nötigen mich zur Antwort. In v. 2b ist hinter בַּעֲבוּר mit Bickell ein זֹאת einzusetzen, das, wie es scheint, nach v. 4 verschlagen ist. In v. 3b muss mit LXX, die allerdings ihren Text falsch übersetzt, gelesen werden: מִבִּינָה תַּעֲנֵנִי, denn der hebr. Satz: ein Geist (masc.! welcher Geist?) antwortet mir (ohne vorhergehende Frage?) aus meiner Einsicht (warum nicht aus seiner eigenen Einsicht?) ist voller Unsinn. Mit dem „Wind ohne Einsicht“ ahmt Zophar dem Bildad Cap. 8 2 und besonders dem Eliphas Cap. 15 2 nach. Die schimpfliche Zurechtweisung ist natürlich Cap. 19 2 ff. — Es folgt

4–29 eine lange Rede über das Schicksal des Gottlosen, ein Seitenstück zu Cap. 18. **4 5** *Weisst du nicht von urher, Seit Menschen auf Erden sind, Dass der Jubel der Gottlosen kurz ist Und die Freude des Unheiligen für den Augenblick?* Mit diesem Satz, den Zophar für unwiderleglich hält, schlägt er den Grundgedanken seiner Rede an. Für הֲזֹאת ist mit LXX הֲלֹא zu schreiben; זֹאת, das wahrscheinlich aus v. 2b hierher geraten ist, müsste auf Cap. 19 6 ff.; 25 ff. gehen, was mit der Fortsetzung: „von der Schöpfung her“ einen absurden Gedanken gäbe. In v. 4b ist שִׂים auffällig, weil das Subj. fehlt und ein „man“ doch vernünftiger Weise nicht hinzugedacht werden kann. Will man nicht ein אֵל einschieben, was das Metrum verwehrt, so muss שִׂים ein Zusatz sein (ähnlich sonderbar steht das שׂוּם Jes 44 7). Aus der ganzen Weltgeschichte soll sich ergeben, dass die Freude der Gottlosen „aus der Nähe“, nicht weit her ist. **6 7** *Wenn emporsteigt zum Himmel seine Hoheit* u. s. w. שִׂיא ἅπ. λεγ. ist wohl nur andere Aussprache für שִׂיא Ps 89 10 aus נְשֹׂא. Zu dem Bilde, vgl. Jes 14 13 f. v. 7: *Wie sein Mistfeuer vergeht er* u. s. w. Der גֵּל, vgl. גָּלָל 1 Reg 14 10, ist nach Wetzstein bei Delitzsch ein runder Kuchen aus dem Mist der frei weidenden Rinder, der, vor der Regenzeit haufenweise aufgeschichtet, für den Winter als Brennmaterial dient; ein absichtlich hässliches Bild. Zu רֹאָיו, seine Bekannten, vgl. Cap. 7 8. Wo ist er geblieben? er ist spurlos verschwun-

den; der himmelanstrebende Mensch war nur eine hässliche Rauchwolke. **8–11** Er verfliegt wie ein Traum, unauffindbar (l. יִמָּצֵא nach LXX, da ein Traum doch nicht von Menschen aufgesucht wird), wird weggescheucht (natürlicher wäre wohl das Qal statt des Hoph.) wie ein Nachtgesicht — bekannte Bilder, vgl. Jes 29 7; Ps 73 20. v. 9 f. halte ich nicht für ursprünglich. v. 9^{a}: Ein Auge erblickte ihn und thut's nicht mehr (שָׁזַף im Sinne „erblicken" kommt nur noch in der fremden Dichtung Cap. 28 7 vor) wiederholt den Gedanken von v. 7^{b}; v. 9^{b} aber ist ein Citat aus Cap. 7 10; der ganze Vers fehlt in der ursprünglichen LXX. In v. 9^{b} wird übrigens יְשׁוּרֶנּוּ zu schreiben sein, da מְקוֹם immer (auch Gen 18 24; II Sam 17 12) masc. ist. Die beiden Stichen von v. 10 passen nicht in einen Zusammenhang, der vom raschen Verschwinden des Gottlosen redet und stimmen auch unter sich nicht zusammen: liest man v. 10^{a} von des Gottlosen Söhnen, so stellt man sich ihn als gestorben vor, in v. 10^{b} lebt er wieder. Dazu hat v. 10^{a} eine fatale Ähnlichkeit mit v. 19 und ist schwer verständlich. Die Alten übersetzen: seine Söhne zerschlagen die Niedrigen (יְרַצּוּ), so auch manche Exegeten; andere wollen רִצָּה in dem sonst nicht vorkommenden Sinn begütigen fassen, ohne dass man begreift, wer die Söhne dazu zwingt, die Niedrigen zu „begütigen", und warum das etwas so ganz Schlimmes sein soll; Budde will יֵרֹצּוּ als Niph.: sie werden als Niedrige zerbrochen, aber warum wird da דַּלִּים hinzugesetzt? Während v. 10^{a} eine Variante zu v. 19 ist, sieht v. 10^{b} wie eine Glosse zu v. 18 aus, ist jedenfalls an seiner jetzigen Stelle ganz unmotiviert, da man nicht begreift, warum „seine Hände sein Vermögen zurückgeben" sollen: wenn es noch sein Raub wäre! ausserdem ist er ja schon tot! Dagegen schliesst sich v. 11 ganz gut an v. 6–8 an: *Seine Gebeine waren voll von seiner Jugendkraft, Doch mit ihm legt sie sich in den Staub,* der Vordersatz entspricht dem 6., der Nachsatz dem 7. 8. Verse. Subj. von תִּשְׁכָּב ist nicht „seine Gebeine", da diese nicht עִמּוֹ, mit ihm, begraben werden, sondern עֲלוּמָיו (plur. tantum, vgl. Cap. 33 25), das nach Ges.-Kautzsch[26] § 145 4 mit dem fem. sing. konstruiert ist. Die beiden folgenden Vierzeiler hangen eng zusammen, **12 13** ist nur ein langer Vordersatz: *Wenn süss schmeckt seinem Munde das Böse, Er es birgt unter seiner Zunge, Es aufspart und nicht fahren lässt Und es zurückhält so recht an seinem Gaumen:* — eine weitläufige, aber hübsche Beschreibung des Kitzels, den die Bosheit dem Bösen bereitet. **14 15** der Nachsatz: *So ist seine Speise verwandelt* u. s. w. Das Perfekt: hat sich plötzlich verwandelt, deutet die Enttäuschung an: die süsse Kost war ein Gift. v. 15 wendet das speziell auf den unrechtmässigen Erwerb an, den der Magen des Gottlosen nicht vertragen kann. Interessant ist die Behandlung von v. 15^{b} in der LXX: dass Gott selbst die Speise aus des Gottlosen Bauch heraustreibt, war doch zu anstössig, so übersetzte man אֵל mit ἄγγελος (C. A.: Todesengel) oder machte οἰκίας aus κοιλίας (C. V.). **16 17** Das erste Distichon ist eine ziemlich leere Variation von v. 14^{b}, zumal wenn in beiden Versen פְּתָנִים steht; da aber die LXX verschiedene Schlangennamen hat, so dürfen wir hier wohl etwa צִפְעֹנִים lesen. Im Übrigen scheint es ja oft so, als ob der Dichter Schilderungen wie diese nur rasch hingeworfen habe. v. 17 ist augenscheinlich nicht in Ordnung. Drei Wörter für Bäche, das ist des Guten zu viel, ausserdem

fehlt in v. 17a die Parallele zu Honig und Butter. Wir streichen נהרי als stehen gebliebenen Schreibfehler für נַחֲלֵי, das aber gar nicht Bäche, sondern Thäler bedeuten soll, und lesen für בפלגות, das an Jdc 5 15 f. (wo es vielleicht Stämme bedeutet) eine nur unsichere Stütze hat: בַּחֲלֵב נָוֹת, alles nach LXX; demnach: *Nicht darf er sich weiden an der Milch der Auen, An Thälern von Honig und Butter.* Das bildet einen guten Gegensatz zu v. 16. Hiob führt Cap. 21 7 ff. idyllische Bilder entgegengesetzten Sinnes aus. In arger Verwahrlosung ist auch **18 19** überliefert, wo nicht blos die LXX sich aufs Raten verlegen muss, sondern schon ältere Leser, wie v. 10 bezeugt, mit Glossen zu Hülfe kamen. Da in v. 18 der zweite Stichos reichlich lang ist, so streiche ich כחיל und lese מֶשֶׁךְ für מֵשִׁיב (LXX: בָּשָׂו), ferner wegen v. 18b יַבְלִיג für יבלע: *Er mehrt den Erwerb und blickt nicht heiter, Seinen Eintausch und wird nicht froh.* Zu מֶשֶׁךְ vgl. die Phrase: משך חֶסֶד, zu יַבְלִיג Cap. 9 27; 10 20. v. 19 sagt, wie er den Erwerb mehrt: *Denn er drückt den Verdienst der Niedrigen, Raubt ein Haus, das er nicht baute.* Mit Hoffmann lese ich עָצָב für עזב; in v. 19b ist das perf. בְּנָהוּ zu schreiben und וְ vor לא zu streichen (Relativsatz ohne אֲשֶׁר). Die דַּלִּים sind Tagelöhner, denen er Hungerlöhne zahlt oder Abzüge macht. Im folgenden Vierzeiler **20–22** wird erklärt, warum er seines Raubes nicht froh wird. v. 20a würde nach dem M. T. lauten: denn er weiss nichts Ruhiges in seinem Bauch, ein sonderbarer Satz, der weder zum vorigen passt, da man geraubte Häuser nicht dem Bauch einverleibt, noch zum folgenden, wo von der Rettung seiner Kostbarkeiten gesprochen wird. Allerdings hat schon v. 21, der allem Anschein nach Glosse ist, den jetzigen hebr. Text zur Voraussetzung: keiner entrinnt seinem Fressen, darum hat sein Gut nicht Bestand. Die LXX liest in v. 20a: לא שָׁלֵו בְּמַטְמֹנוֹ, was augenscheinlich besser ist: *Nicht hat er Ruhe bei seinem Schatz, Durch seine Kostbarkeiten rettet er sich nicht.* Zu יְמַלֵּט lässt sich נַפְשׁוֹ hinzudenken, sodass יִמָּלֵט nicht nötig ist. Das בְּ vor חמודו (der plur. חֲמוּדִים wie sonst חֲמוּדוֹת ist doch wohl natürlicher als der sing.) anders als gewöhnlich aufzufassen (nämlich als „mit"), hat man keinen Grund, wie die Fortsetzung v. 22 zeigt: *In der Fülle seines Überflusses leidet er Not, Alle Macht des Unheils kommt über ihn.* Der inf. מלאית ist nach Art der Verba ל״ה gebildet, s. Ges.-Kautzsch[26] § 75 A. 21 c, und das א wohl erst nachträglich eingesetzt. Für עָמֵל ist mit LXX עָמָל auszusprechen, weil sonst עֲמֵלִים geschrieben wäre; übrigens lässt nichts in unserem Buche vermuten, dass die unterdrückten niederen Volksschichten zur Zeit des Dichters an Selbsthülfe dachten oder denken konnten. Im Folgenden bespricht nun Zophar die göttlichen Strafen, die den Gottlosen treffen, wobei wie oft Gott selbst nicht genannt wird. In **23–26**a ist das erste Sätzchen: „es dient zum Füllen seines Bauches", weil ganz aus dem Zusammenhang herausfallend, wieder eine Glosse (zu v. 22a), die vermutlich mit v. 21 in Verbindung steht und ebenfalls den Gottlosen für einen Allesfresser erklärt. In v. 23c ist לחומו unverständlich, mag man es „sein Eingeweide" oder sein „Brot" übersetzen, ebenso עלימו mit seinem plural. Suff. Man hat für ersteres vorgeschlagen בַּלָּהוֹת (Schwally, Bickell), פַּחִם (Beer), חֲבָלִים (Merx, Siegfried), doch wird dadurch die Entstehung von עלימו nicht erklärt. Vielleicht schrieb doch der Dichter einfach עָלָיו חֲמָתוֹ, und die über-

schiessenden Konsonanten waren als מַבֻּל die Note eines Lesers, der auf die Sintflut hinwies (vgl. Cap. 22 15 f.). Also v. 23: *Er entsendet auf ihn die Glut seines Zorns Und lässt regnen auf ihn seinen Grimm.* Von diesem ersten Distichon ist das zweite (v. 25^{c} 26^{a}) getrennt durch einen Vierzeiler, der sich dem Zusammenhang nicht einfügt v. 24 $25^{a\,b}$: *Er flieht vor der Eisenrüstung, Es durchbohrt ihn der eherne Bogen, Das Geschoss fährt zu seinem Rücken heraus Und die Klinge aus seiner Galle.* Vielleicht spricht auch dieser Vierzeiler von einem Gottlosen, aber geschildert wird dessen Erlegung durch Menschen; und wenn er auch an sich irgendwo in den Reden der Freunde untergebracht werden könnte, so doch nicht zwischen v. 23 und v. 25^{c} ff. In v. 25^{a} ist mit LXX zu lesen וַיֵּצֵא שֶׁלַח מִגֵּוֹה (Siegfried, Beer); Buddes Einwand, dass einem Fliehenden die Waffe nicht aus dem Rücken, sondern aus der Brust hervorkommt, beruht auf einer willkürlichen Verbindung des Bildes in v. 25^{a} mit v. 24, von der man schon sogleich v. 25^{b} ausschliessen muss, oder soll der Unglückliche vom Pfeil v. 24, vom שֶׁלַח, etwa Wurfspeer, v. 25^{a} und vom בָּרָק, der blitzenden Klinge, zugleich durchbohrt werden? — Nach diesem Einsatz folgt das zweite Stichenpaar des v. 23 beginnenden Tetrastichs mit v. 25^{c} 26^{a}. Der erste Stichos v. 25^{c} lautet im M. T.: er geht dahin, über ihm Schrecken, in der LXX: es gehen über ihn Schrecken; letztere Fassung würde man mit Merx, Bickell, Siegfried, Beer vorzuziehen haben, wenn nicht הָלַךְ sonderbar wäre; ich vermute: יֵהָפְכוּ, vgl. Cap. 19 19; I Sam 4 19. In v. 26^{a} ist der Satz: Finsternis ist verborgen seinen aufgesparten (Schätzen) als Drohung höchstens so zu verstehen: die schützende Finsternis (Jes 45 3) ist seinem Mammon entzogen, aber wie künstlich wäre das! Die Textlesart erklärt sich aus ursprünglichem טָמוּן לוֹ, dem die Variante צפון übergeschrieben war, vgl. LXX. Somit lautet das Distichon: *Es kehren sich wider ihn Schrecknisse, Lauter Finsternis ist ihm aufgespart.* **$26^{b\,c}$ 27** *Es verzehrt ihn unangefachtes Feuer*, l. נֻפָּחָה, da אֵשׁ im selben Satz als femin. behandelt ist, ferner תאכלהו s. Ges.-Kautzsch[26] § 68 f. Unangefachtes Feuer, wahrscheinlich sprüchwörtlich, mag etwa das Feuer Gottes Cap. 1 16 oder ein Feuer in uneigentlichem Sinn, z. B. das Fieber sein. ירע v. 26^{c} wird bald von רעע abgeleitet (entweder יָרֹעַ LXX oder יֵרַע), bald von רָעָה und dann als „abweiden" gedeutet (der Entronnene im Zelt abgeweidet!), was es nicht heisst; שָׂרִיד soll „Rest" sein, während es sonst immer den Entronnenen bedeutet. Ob der Text wiederhergestellt werden kann, ist die Frage; ich lese in Ermangelung eines Besseren: יָעֹר שֹׁדֵד: *Es erhebt sich der Verwüster gegen sein Zelt*, vgl. Cap. 15 21. v. 27: Himmel und Erde treten durch Blitz, Hagel, Erdbeben u. dgl. gegen ihn auf und kennzeichnen ihn dadurch als Sünder. **28 29** *Fortrafft Verderben sein Haus, Der Fluch am Tage seines Zorns.* Man übersetzt v. 28: fortwandern muss (יִגֶל als juss. Qal von גָּלָה, ins Exil gehen!) der Ertrag seines Hauses, Fortgeströmtes am Tage seines Zorns. So etwas sollte man doch dem Dichter nicht zutrauen. Die LXX hat v. 28^{a}: יָגֹר בְּלִי בֵיתוֹ; das Verb ist imperf. Qal von גָּרַר (zur Form s. Ges.-Kautzsch[26] § 67 g), unser יגל ist vielleicht durch v. 27 beeinflusst. Für נגרות, mit dem nichts anzufangen ist, schlage ich מְגֶעֶרֶת vgl. Dtn 28 20 vor. Der göttliche Zornestag beschliesst die Schilderung, worauf Zophar

mit einer Nachahmung von Cap. 18 21 effektvoll abbricht v. 29: *Das ist das Teil des Gottlosen von der Gottheit Und das Erbe seines Frevels von Gott her.* אָדָם ist eine Note für die richtige Aussprache von רשע, damit man nämlich nicht רָשָׁע spreche, dieselbe Erscheinung wie Jes 22 6. אֱלֹהִים und אֵל neben einander ist nicht gerade schön, vielleicht auch nicht ursprünglich, in der so ähnlichen Stelle Cap. 27 13 steht שַׁדַּי für אֵל. Noch lieber folgte man dieser Stelle in Ersetzung des wunderlichen Ausdrucks: „das Erbe seines Spruchs" durch נ עָרִיץ (Beer). Die LXX hat jedoch אונו für אִמְרוֹ gelesen, was auf אָוֶן zu führen scheint und sich daher mehr empfiehlt.

Cap. 21. Hiobs Antwort.

Hiob, der in Cap. 19 einen neuen Standpunkt gewonnen hat, soweit es sich um sein persönliches Verhältnis zu Gott handelt, findet an Zophars Rede den Anlass, die allgemeine Frage in Angriff zu nehmen, wie die Menschen, zunächst die Gottlosen, in Wirklichkeit von Gott behandelt werden. Ist die Vergeltungslehre im Recht? Sie könnte ja für ihn ein Trost sein, seitdem er die Gewissheit hat, dass Gott seine Unschuld verteidigt. Aber sie ist kein Trost, denn sie ist nicht wahr. Die Gottlosen sind oft bis zu ihrem Tode glücklich und noch darüber hinaus geehrt. Wie ist das möglich? das ist die Frage, die Hiob aufs Tiefste erschüttert und auf die er keine Antwort weiss.

2–5 Die Freunde sollen schweigend anhören, was er vorzubringen hat, es ist etwas Entsetzliches. **2 3** Ihn anzuhören, wäre der beste und einzige Trost (l. mit LXX תַּנְחוּמֹתְכֶם), den sie ihm gewähren können, besser als jener Gottestrost des Eliphas Cap. 15 11. שָׂאוּנִי, ertragt mich, hat sein a vor dem Suff. wieder angenommen. Mit LXX ist auch im letzten Stichos der plur. zu schreiben: תַּלְעִיגוּ; es fragt sich, ob man auch das דַּבְּרִי des M. T. durch das לֹא der LXX ersetzen soll. Der M. T. ergiebt den Sinn: seid doch so gut, mich erst reden zu lassen, was ihr nachher thut, ist mir einerlei; das klingt, als ob es dem Hiob hauptsächlich aufs Reden ankomme. In der LXX spricht Hiob die Meinung aus, dass das Entsetzliche, was er jetzt vortragen will, den Freunden die Neigung, ihn zu beschimpfen, benehmen werde. Die Lesart der LXX ist also an sich gehaltvoller und dem Zusammenhang wie der Stimmung Hiobs mehr angemessen: *Ertragt mich und lasst mich reden, Und danach werdet ihr nicht spotten.* **4 5** לְאָדָם könnte heissen: nach Menschenart, einem Menschen angehörig, an (oder gegen) Menschen gerichtet — aber nichts giebt einen genügenden Sinn und eine Parallele zu v. 4[b]. Der erste Stichos muss angeben, warum Hiob so bitter klagen und den „Gottestrost" der Freunde abweisen durfte und musste. לְ vertritt hier ein עַל, der Sinn ist: handelt es sich um eine Beschwerde über Menschen? *Ja ich, gilt Menschen meine Klage?* Dann könnte und müsste ich Geduld haben und mich mit Gott trösten. Nein, die Klage gilt Gott! *Wendet euch zu mir und entsetzt euch Und legt die Hand auf den Mund!* Über die göttliche Weltregierung hat er zu klagen, über etwas, wobei man entsetzt verstummen sollte und das Spotten vergessen! הָשַׁמּוּ (besser als הֻשַּׁמּוּ Hoph., s. Olshausen S. 586) Hiph. mit ă nach Ges.-Kautzsch[26] § 67 A. 6.

6–34 Die Gottlosen sind glücklich, wie verträgt sich das mit der göttlichen Weltordnung und der Vergeltungslehre der Freunde? Die ganze Ausführung, die schneidendste Kritik der herrschenden Anschauungen, richtet

sich an die Freunde. **6 7** *Ja, denk' ich daran, bin ich bestürzt, Und meinen Leib fasst Erschütterung: Warum leben die Gottlosen, Werden alt, nehmen gar zu an Kraft?* v. 6 bezieht sich nicht auf Hiobs Unglück, denn daran braucht er nicht zu „gedenken“, sondern auf den Inhalt seiner Klage, die nun v. 7 mit einem nachdrucksvollen Warum eingeleitet wird. Wenn es ein göttliches Weltregiment giebt, warum bleiben die Gottlosen am Leben, ja werden immer mächtiger? חַיִל ist acc. der Beziehung Ges.-Kautzsch[26] § 117z. Im Folgenden hat entweder der Dichter nicht gut disponiert, oder es ist eine Umstellung eingetreten, wie Merx, Siegfried, Bickell, Beer annehmen. Wir setzen v. 8 vor v. 11. **9 10** Ihre Häuser sind in Frieden (l. שְׁלֹמוּ) vor dem (oder ohne) Schrecken — Fortsetzung von חַיִל v. 7. Der Stab Gott bedeutet z. B. Krankheit, Viehsterben, Misswachs u. dgl. In v. 10 ist שׁוֹרָם und פָּרָתָם zu lesen vgl. LXX, da vorher und nachher überall der plur. herrscht. Ihr Stier bespringt und „lässt nicht verwerfen“, nämlich durch die Kuh den Samen, welcher acc. auch zu עִבַּר, hinübergehen lassen, hinzuzudenken ist. Ihre Kuh „lässt entschlüpfen“, nämlich die Frucht, und „hat keine Fehlgeburt“. Wie die Heerde, so ist auch die Familie gesegnet und gesichert **8 11**. Ihr Same ist sicher „vor ihrem Gesicht“, sie können sich mit eigenen Augen von dem unverwüstlichen Glück ihrer Kinder überzeugen und mit Ruhe an die Zukunft denken. עִמָּם, weniger bezeichnend als לִפְנֵיהֶם, ist Variante dazu. יְשַׁלְּחוּ v. 11 bedeutet, vom Weidevieh gebraucht, die Tiere frei gehen lassen vgl. Jes 32 20: sie dürfen ihre Buben springen lassen, wo und wie es ihnen gefällt, sie tanzen voller Gesundheit und Lebensfreude — der Hiob des Volksbuches war beständig in Sorge Cap. 1 5, die ihm doch nichts half. Diese idyllischen Bilder krönt der vorläufige Abschluss **12 13**. Sie „erheben“ nämlich die Stimme (קוֹל ausgelassen wie z. B. Jes 3 7) bei Pauke, Cither und Schalmei. Die Handpauke, das Tamburin, meist von den Weibern geschlagen, gehört zum Tanzreigen, die Cither, ein kleinerse im Gehen gespieltes Saiteninstrument, kommt oft bei fröhlichen Gelagen vor; עוּגָב ist vielleicht die alte Sackpfeife der Hirten (Gen 4 21) s. Benzinger, Archäol. S. 272 ff. Nowack, Arch. I, S. 272 ff. v. 13: sie vollenden (l. יְכַלּוּ mit Qre und LXX) in Glück ihre Tage und steigen in Ruhe zu Scheol hinab. יחתו ist von נָחַת (vgl. zu Cap. 17 16) abzuleiten, das dag. wohl besser zu streichen, denn wahrscheinlich soll die Form mit dag. an חָתַת erinnern (doch s. Ges.-Kautzsch[26] § 20 i), um nebst dem יבלו doch den Gottlosen einen kleinen Schabernack zu spielen; בְּרֶגַע ist wohl auch von den späteren Lesern mit „im Nu“ übersetzt worden, muss hier aber bedeuten: *in Ruhe*. Dass nun diese Glücklichen wirklich gottlos sind, wird durch ihre eigene Rede bewiesen **14 15**. *Und sie sagen doch zu Gott: weiche von uns, Und Kenntnis deiner Wege mögen wir nicht Was ist der Allmächtige, dass wir ihm dienten, Und was haben wir Nutzen, wenn wir ihn angehen?* פגע בְּ, in jemanden dringen mit Bitten, ihn angelegentlich bitten. Interessant ist, dass diese Gottlosen die Religion unter demselben Gesichtspunkt betrachten, wie nachher (Cap. 22 2 ff.) Eliphas, nämlich unter dem des Nutzens, während allerdings ihre Verachtung Gottes im schärfsten Gegensatz zu dessen יִרְאָה steht. — Jetzt wendet sich Hiob gegen einige Behauptungen seiner Gegner. Das Tetrastich **16 17**[ab] ist in seiner ersten Hälfte

auch in Cap. 22 18 eingetragen, aber mit einigen Änderungen, die im M. T. zum Teil auf v. 16 zurückgewirkt haben, zum Glück nicht in LXX. Da Cap. 22 18 הֵם מִלֵּא aus unserem הֵן לֹא hat machen können, so lese ich הֵן הֲלֹא und verbessere ferner das letzte Wort von v. 16 in מִמֶּנּוּ vgl. LXX: *Siehe, ist nicht in ihrer Hand ihr Glück, Der Rat der Gottlosen fern von ihm?* nämlich von Gott, der sich um ihre Anschläge nicht kümmert. Besser wäre übrigens פְּקֻדַּת, das LXX möglicher Weise statt עֲצַת gelesen hat. *Wie oft erlischt die Leuchte der Gottlosen,* wie Bildad Cap. 18 5 f. behauptet hatte, *Und kommt ihr Verderben über sie?* vgl. Cap. 18 12. Dass es gar nicht vorkommt, behauptet Hiob nicht, aber das Gegenteil ist fast die Regel. Der folgende Vierzeiler **17c 18** ist verstümmelt: ***Schlingen sollten sie erfassen, In seinem Zorn . . . ., Sie sollten sein wie Häcksel vorm Winde*** u. s. w. Für יְחַלֵּק lesen wir mit LXX יַחֲזִקֵם vgl. Cap. 18 9 und verstehen die חֲבָלִים als Fangseile nach Cap. 18 10, da weder die Freunde noch Hiob sagen können, dass Gott „Loose" (statt ihre Loose) in seinem Zorn „verteilt" oder verteilen sollte, ganz abgesehen davon, dass man bei ח an Ackerloose denken müsste. בְּאַפּוֹ muss der Rest des zweiten Stichos sein (in seinem Zorn sollte Gott sie zerschmettern), der vielleicht ähnlich begann wie der vorhergehende: יְחַבְּלֵם בְּאַפּוֹ. **19 20** אֱלוֹהַּ würde hinter dem Verb stehen, wenn es richtig wäre, es muss aus אַל, das man אֵל las, entstanden sein; LXX übersetzt אַל יִצְפֹּן frei mit ἐκλείποι. Der Satz des M. T. müsste eine Anführung aus den Reden der Freunde sein, aber diese haben niemals behauptet, dass das Unglück, wenn es den Frevler verschone, doch dessen Kinder treffe. v. 19 f. widerlegt keine Ausflucht der Gegner, sondern führt in erregter Weise Hiobs Postulat für die Annahme einer gerechten Weltregierung weiter aus: *Nicht spare er seinen Kindern sein Unheil auf, Er vergelte Ihm, dass er's spüre! Er sollte mit seinem Auge sein Verderben sehen Und von der Zornglut des Allmächtigen trinken.* Unverzüglich sollte der Frevler bestraft werden und am eigenen Leibe, erst dann könnte man von einer gerechten Weltordnung sprechen. Dies Verlangen passt gut zu der realistischen Haltung des Dichters, der sich ebenso wenig durch die Verlegenheitsauskünfte der Vergeltungstheoretiker die Augen blenden lassen mag, wie die Urheber jenes ironischen Sprüchworts, das Jeremia Cap. 31 29 anführt. כִּיד ist ein unbekanntes und zweifelhaftes Wort und wohl in פִּיד (Dillmann) zu verbessern: für יִרְאוּ עֵינָו ist יִרְא בְּעֵינָו zu lesen, ebenso יִשְׁתְּ für יִשְׁתֶּה. **21 22** *Denn was liegt ihm an seinem Hause, Wenn die Zahl seiner Monde abgeschnitten ist? Will man für Gott Einsicht lehren, Da er doch den Trug richtet?* In v. 21a ist אַחֲרָיו vollkommen überflüssig und überfüllt den Stichos. v. 21b und v. 22a sind Zustandssätze. In v. 22 glaubt man den Vorwurf zu lesen, dass die Freunde Gott belehren wollen, der doch die „Hohen", die Engel, richte. Wenn dies der Sinn des Verses sein sollte, so wäre er unecht, einen so abgeschmackten Vorwurf kann Hiob den Freunden nicht machen, eher würde ihm oder dem Dichter ein Leser diesen Vorwurf wegen der letzten Ausführungen machen. Aber nach Cap. 13 7 ist לְאֵל nicht acc., sondern dat. und für רָמִים, das nichts mit dem Zusammenhang zu thun hat, רְמִיָּה zu lesen. Der Vers ist ein zorniger Protest gegen eine Dogmatik, die sich um das Wirkliche nicht kümmert; leider ist diese nicht um-

zubringen. Wie die Wirklichkeit beschaffen ist, schildern die beiden prachtvollen Vierzeiler, die jetzt folgen. **23 24** *Der da stirbt im Wohlsein selbst, Ganz sorgenfrei und friedlich, Seine Tröge sind voll von Milch Und das Mark seiner Gebeine getränkt.* זֶה v. 23 und v. 25: der eine, der andere. בְּעֶצֶם תֻּמּוֹ, im leibhaftigen Glück, תֹּם im physischen, nicht moralischen Sinn. In שַׁלְאֲנַן ist das ל als Schreibfehler zu tilgen, ebenso das י in שָׁלֵיו. עֲטִין kommt sonst nicht vor und ist der LXX unbekannt; Targ. deutet es als Trog und Dillmann zieht das talmud. מַעֲטָן, Olivenbehälter, zum Vergleich heran. In v. 24ᵇ liegt der Ton auf מֹחַ, es ist daher nicht nötig יְשֻׁקֶּה emphatisch zu fassen: sehr getränkt. Nun der Gegensatz **25 26**: *Und der da stirbt mit bitterer Seele Und hat kein Glück genossen: Zusammen lagern sie sich zum Staube, Und Gewürm deckt über ihnen zu.* אָכַל mit בְּ, an, d. h. von etwas essen. Im Tode sind beide gleich, aber der eine hat ein glückliches Leben hinter sich, des anderen Dasein war eitel Leid: warum ist das so?

Diese Vierzeiler sind darum so schön und ergreifend, weil der Gegensatz von fromm und gottlos gar nicht hineinspielt, sondern eine rein menschliche Empfindung aus ihnen spricht. Wenn man vermisst, dass trotz Cap. 19 keine Ausgleichung im Jenseits ins Auge gefasst wird, so gilt dagegen, dass auch Cap. 19 nicht von dergleichen spricht, sondern Hiob dort nur für sich selbst und nur wegen der Gefahr, nach dem Tode als ruchloser Sünder beurteilt zu werden, ein Schauen Gottes für Einen seligen Augenblick erwartet. Der Dichter ist trotz alles Mitgefühls für die Unglücklichen doch nichts weniger als sentimental und ausserdem viel zu realistisch, um blos aus Mitleid die Forderung einer jenseitigen Tröstung für jeden armen Lazarus aufzustellen.

Nach diesen Darstellungen der Wirklichkeit ist Hiob sich des Sieges gegenüber den Freunden bewusst und geht direkt auf die persönlichen Beschuldigungen der Freunde los. **27 28** *Siehe, ich kenne eure Gedanken Und die Tücke, die ihr gegen mich ausdenkt, Wenn ihr sagt: wo blieb das Haus des grossen Herrn Und wo die Behausungen der Gottlosen?* עָלַי תַּחְמֹסוּ ist höchst sonderbar, noch dazu mit dem acc.: die Pläne, die ihr gegen mich vergewaltigt. Ich vermute תַּחְפֹּשׂוּ vgl. Ps 64 7; der Fehler entstand dadurch, dass ס für שׂ geschrieben war. Einen נָדִיב haben die Freunde Hiob eigentlich noch nicht genannt, doch behandelt ihn Eliphas gleich hinterher (22 6 ff.) als solchen; v. 28ᵇ spielt auf Cap. 18 21 an. אֹהֶל ist ein stehen gebliebener Schreibfehler für das folgende Wort, also zu streichen. Trotz der Unbill, die ihm die Freunde anthaten, indem sie unter Bildern bestrafter Gottlosen ihn schilderten, versucht er noch einmal sie zu widerlegen, indem er sich nicht auf die eigene Beobachtung, sondern die Berichte Weitgereister beruft **29 30:** *Habt ihr nicht befragt die Wegewanderer Und deren Gedenkzeichen gelten lassen, Dass vor dem Untergang bewahrt bleibt der Böse, Dem Zornestage er obsiegt?* שְׁאֶלְתֶּם mit ĕ s. Ges.-Kautzsch²⁶ § 64 A. 1. נִכַּר, nicht anerkennen, mit לֹא: unverworfen lassen, zulassen (nicht „beachten", wie Budde will, um Cap. 34 19 für unseren Dichter zu retten, da dann לֹא zu streichen wäre); v. 29ᵇ als Parenthese zu fassen, ist unnötig. Zur Zeit des Dichters, nach dem Exil, wo die Juden in alle Welt zerstreut sind, aber des Handels und des Kultus wegen weite Reisen machen, werden auch die Bewohner Palästinas oder wo sonst der Dichter, der übrigens selbst zu den Vielgewanderten gehört haben dürfte, gewohnt haben mag, mit

vielen Geschichten bekannt; die Durchreisenden werden eifrig befragt und bringen für die wunderbarsten Erlebnisse auch wohl Beweise vor in allerlei Andenken, die dann der Zuhörer nicht leicht verwirft. Hat אֹתֹת zunächst diesen Sinn, so kann es wohl auch allgemeiner Beispiele bezeichnen, die eine fast sinnliche Beweiskraft für diese oder jene Behauptung besitzen, wie wenn z. B. jemand berichtet, dass Nebucadnezar zu Babel ein prächtiges Grab habe, obgleich er Jahwes Tempel verbrannte. Leider sagt nun v. 30, der von solchen Erzählungen sprechen sollte, grade das Gegenteil von dem, was Hiob meint, leistet auch den künstlichen Versuchen Widerstand, ihm ohne Änderung das Gewünschte zu entlocken. Abgesehen von לְיוֹם, wofür eher מִיּוֹם zu erwarten wäre, ist יוּבָלוּ geradezu unsinnig. Da das doppelte ליום ohnehin auffällig ist, lasse ich von dem ersteren nur das מ übrig, lese also מְאֵיד: für יובל (das ו lässt sich zu dem מי von v. 31 ziehen) schreibe ich יוּכַל, das mit ל konstruiert wird und auch ein Abstrakt. zum Obj. haben kann vgl. Ps 139 6. Der Böse triumphiert über das Unglück: es hat vielleicht ein Erdbeben eine ganze Stadt zerstört, er allein hat nichts gelitten. **31 32** *Und wer sagt ihm seinen Wandel ins Gesicht? Und hat er's gethan, wer vergilt ihm? Ja, wird er zu den Gräbern geleitet, Da hält man noch überm Grabmal Wache!* Lies וּמִי s. zu v. 30. Der Gottlose wird als נָדִיב gedacht; man kann sich der Vermutung nicht erwehren, dass der Dichter einen bestimmten Mann, einen Hohenpriester z. B., vor Augen habe. In v. 32 ist wohl der erste Satz ein Zustandssatz, denn zu den Gräbern wird jeder Mensch geleitet, auch Hiob (Cap. 17 1), dagegen wird nicht über jedem Grabhügel Wache gehalten. גָּדִישׁ, nur hier, bedeutet auch im Arab. den Grabhügel. Für ישקוד l. mit Merx u. a. יִשְׁקְדוּ, denn der Ausdruck bedeutet nicht: er hält Wache, nämlich im Bilde, als Statue, was künstlich und im Zusammenhang unnütz wäre, auch mit dem Verb שָׁקַד, wachsam sein, nicht vereinbar ist. „Man hält Wache" soll besagen, dass selbst dafür gesorgt ist, dass ihm nach dem Tode nichts geschieht. **33 34** *Süss sind ihm die Schollen des Thales Und ihm nach zieht jedermann. Und ach wie tröstet ihr mich eitel, Und eure Antworten — der Rest ist Falschheit!* Im Thal muss dort, wo der Dichter wohnte, der Begräbnisplatz gewesen sein. Von den beiden folgenden Stichen in v. 33 hat nur der erste einen Sinn im Zusammenhang: jeder zieht ihm nach, im Grabgeleite, als neugieriger Zuschauer bei der Beerdigungsfeier, vielleicht auch nachher, solange die Grabgebete über dem vornehmen Grabe gesprochen werden. Dagegen ist nicht einzuwenden, dass der Satz bei dieser Deutung vor v. 32b stehen müsste, denn die Wache am Grabe wird gewiss nicht erst nach beendigter Beerdigung installiert und ist übrigens an sich schon geeignet, die Neugierigen anzulocken. Nimmt man dagegen v. 33c hinzu: und vor ihm ziehen zahllose, so besagen beide Stichen zusammen entweder, dass alle Menschen sterben oder dass sie dem Gottlosen moralisch gleichen, beides gleich thöricht; auch deutet das כָּל־אָדָם schon an, dass ausser „allen Menschen" nicht noch quidam alii genannt werden sollen. מָשַׁךְ ist intrans. gebraucht wie oft. v. 34 schliesst mit einem Seufzer die Rede ab, deren Gegenstand Hiob bestürzt macht (v. 6), die aber für uns viel Schönes und Interessantes enthält.

Die Grundlage für den Versuch einer Theodicee ist nun gelegt und zwar, grade so wie in der persönlichen Frage, zunächst in einer negativen These: es giebt kein Gericht für die Gottlosen. Von der Theorie der Freunde bleibt, wenn man sie an der Wirklichkeit prüft, gar nichts übrig; nur ein Positives ist darin, ihre Treulosigkeit. Diese hatte Hiob schon in seiner ersten Rede konstatiert Cap. 6 15.

Cap. 22—31. Drittes Streitgespräch.

Cap. 22. Dritte Rede des Eliphas.

Ohne Zweifel war es für den Dichter schwierig, zu den Reden der Freunde immer neuen Stoff zu beschaffen. Nur insofern bringt Eliphas etwas Neues, als er jetzt dem Hiob direkt ins Gesicht sagt, er sei ein grosser Sünder, und sich bemüht, einige bestimmte Verschuldungen glaubhaft zu machen. Doch entspricht es der Milde, die ihn im Unterschied von Bildad und Zophar charakterisiert, dass er noch zum Guten redet und auf einen glücklichen Ausgang hofft.

2—5 Wäre es nicht das Klügste für dich, fromm zu sein? Wird Gott dich aus anderen Gründen strafen, als um deiner Verschuldungen willen? **2 3** *Wird Gotte nützen der Mann? Nein, sich selber nützt der Verständige! Muss dem Allmächtigen dran liegen, dass du gerecht bist, Oder hat er Gewinn daron, dass du deine Wege rein hältst?* In seinem Eifer, den Hiob zu belehren, versucht es Eliphas mit der Logik, aber es scheint, dass ihm (oder dem Dichter) eine strenge Schlussfolgerung nicht recht von der Hand will. Er will sagen: du hast das grösste Interesse daran, fromm zu sein, aber er trübt die Klarheit dieses Satzes, den er v. 21 ff. weiter ausführt, durch den Nebengedanken: nur du, nicht Gott hat ein Interesse an deiner Frömmigkeit. An sich ist dieser Nebengedanke merkwürdig genug: Gott ist ein ganz objektives, uninteressiertes Wesen, das darum auch die Menschen objektiv nach ihrem Verhalten behandelt, sodass die Ursache des menschlichen Geschickes immer im Menschen zu suchen ist und die Freunde mit Recht „die Wurzel der Sache“ in Hiob fanden (19 28); auch hängt dieser Gedanke psychologisch mit dem Nützlichkeitsstandpunkt zusammen, von dem Eliphas ebenso ausgeht wie die von Hiob eben vorher erwähnten Gottlosen (Cap. 21 15) und sogar der Satan des Volksbuches (Cap. 1 9). Aber es wäre logischer gewesen, nicht zu sagen: nur du hast Nutzen von der Frömmigkeit, sondern: nur Nutzen hast du von der Frömmigkeit. Dass Eliphas sein eigenes Vokabular hat, ist schon zu Cap. 4 bemerkt: סָכַן kam Cap. 15 3 vor, das תֹּם דְּרָכִים Cap. 4 6, die Weisheit wurde ebenso in Cap. 5 und Cap. 15 betont. עָלֵימוֹ ist wohl durch Dittographie aus עָלָיו entstanden. תַּתֵּם ist aramaisierendes Hiph. von תָּמַם s. Ges.-Kautzsch § 67 A. 8. **4 5** Wäre Hiob wirklich fromm, so würde ihn Gott doch nicht strafen, also muss seine Bosheit gross sein. Die Logik dieses Satzes wäre zwingend, wenn Hiobs Unglück nichts anderes als Strafe sein könnte, s. dagegen Hiobs Behauptung Cap. 19 6. יִרְאָה wieder in dem technischen Sinn wie Cap. 4 6; 15 4.

6—20 Eliphas versucht nun, solche Verschuldungen ausfindig zu machen, die etwa Hiob begangen haben könnte, und stellt ihn, weil er nicht an Gottes richterliche Thätigkeit glauben will, mit den vorzeitlichen Rebellen gegen Gott zusammen. **6 7** Hiob hat etwa seine Brüder, seine Volksgenossen (nicht

etwa blos Fremde!), ohne Ursache gepfändet, hat dabei die „Kleider Halbnackter ausgezogen“, ihnen den Mantel genommen, der sie nachts vor Kälte schützen sollte (s. Ex 22 25 26; Amos 2 8), hat keine Barmherzigkeit geübt gegen Hungernde und Durstende — lauter Sünden des Reichtums, von Hiob Cap. 31 abgeleugnet. עֲרוּמִּים von עָרֹם, mit inkorrektem ו, bezeichnet solche, die blos mit dem Arbeitshemde bekleidet sind. **8 9** *Der Mann des starken Arms, dem gehörte das Land, Und der Hochansehnliche wohnte drin, Witwen triebst du hinaus mit leeren Händen, Und der Arm der Waisen wurde zermalmt.* Der mächtige Mann, der bei den Machthabern נְשׂוּא פָּנִים, begünstigt war und machen konnte, was er wollte, ist natürlich Hiob selber; er nahm das ganze Land für sich in Besitz und war so der einzige Vollbürger (יֹשֵׁב) darin vgl. Jes. 5 8; zu diesem Zwecke trieb er Witwen arm aus ihrem Besitz, und der schwache Widerstand der Waisen (l. זְרֹעַ wegen יְדַכָּא) wurde gebrochen. Natürlich sollen alle diese Anschuldigungen nur Vermutungen sein und Hiob anregen, sich um Entdeckung seiner Vergehen zu bemühen. **10 11** *Darum waren rings um dich Schlingen Und ängstigte dich Schrecken plötzlich, Das Licht ward verdunkelt deinem Zelte, Und Wassererguss bedeckte dich.* In v. 10ᵇ l. das impf. consec. וַיְבַהֶלְךָ. Hiob glich dem von Bildad Cap. 18 geschilderten Mann, der in seinem Sündenleben von Schlingen umgeben ist, ohne dass er es weiss, und nun plötzlich vom Unglück ereilt wurde. פַּחִים und פַּחַד soll wohl eine Alliteration sein. v. 11 sieht im M. T. sehr verdächtig aus: v. 11ᵃ: oder siehst du die Finsternis nicht? ist eine lächerliche Frage gegenüber der Situation Hiobs, und v. 11ᵇ ist wörtlich gleich Cap. 38 34ᵇ. Aber die LXX hat einen anderen Text; in v. 11ᵃ liest sie אוֹר חָשַׁךְ statt או ח׳, und ihr v. 11ᵇ stimmt nur in dem Worte מַיִם mit Cap. 38 34ᵇ überein. Für לֹא תִרְאֶה, du siehst nicht, das eine abgeschmackte Explication von אוֹר חָשַׁךְ wäre und schon wegen v. 14ᵃ unangenehm ist, lese ich לְאָהֳלֶךָ vgl. Cap. 18 6. v. 11ᵇ muss im M. T. erst nachträglich durch Konjektur mit Cap. 38 34 ausgeglichen sein; die LXX liest שִׁבֹּבֶת vgl. Cap. 38 37; Ex 16 13 f. für שִׁפְעַת, das aus Jes 60 6 zu stammen scheint und hier weniger gut passt. **12** halte ich für ein harmloses Citat zu v. 13 f. *Ist Eloah nicht in Himmelshöhe? Und sieh das Haupt der Sterne, dass sie ragen.* zwei vierhebige Stichen. Wenn es v. 13 f. heisst, dass Hiob Gott für zu entfernt halte, um die Menschen zu beobachten, so kann doch Eliphas vernünftiger Weise nicht ebenfalls die Entfernung Gottes betonen und gegen Hiob ins Feld führen. Ausserdem haben die Sterne nichts mit Hiob zu thun. Der Vers ist einem Gedicht entnommen, das die Erhabenheit Gottes schilderte. Was mit dem Haupt der Sterne gemeint ist, ob ihre Kulmination oder ein bestimmtes Sternbild, das weiss ich nicht; ohnehin ist zweifelhaft, ob der Text, der in LXX stark abweicht, richtig ist. **13 14** schliessen an v. 10 f. an: *Und du meinst: was weiss Gott, Sollte er hinter dem Wolkendunkel richten? Wolken sind Hülle ihm, dass er nichts sieht, Und am Kreis des Himmels lustwandelt er.* וְאָמַרְתָּ ist Frage: trotzdem dich Gott gerichtet hat v. 10 f., meinst du noch, Gott wisse nichts von deiner Sünde? er sei zu fern, um zu richten? Die hier charakterisierte Skepsis muss zu der Zeit des Dichters sehr im Schwange gewesen sein; Hiob hat eigentlich zu dieser Anschuldigung nirgends Anlass gegeben, aber

Eliphas legt sich seine Behauptung, dass man im Geschick der Gottlosen nichts von der göttlichen Richterthätigkeit merke, so zurecht. Hiob beobachtet die Wirklichkeit, Eliphas theologisiert immer und setzt das auch bei Hiob voraus. Der Kreis des Himmels, den Gott umwandelt, ist der ferne Horizont, wo sich Himmel und Erde berühren, der den Menschen unzugänglich ist und in späterer Zeit so recht als die Gegend der physicalischen Wunder (Wohnungen der Sterne, Winde) und als Ort der verschiedenen seligen und unseligen Dämonen und Menschenseelen galt; im Osten liegt dort das Paradies, wo Gott auch nach Gen. 3 8 abends lustwandelt. **15 16** *Willst du den Pfad der Vorzeit innehalten, Den gewandelt die Männer des Frevels, Die überwältigt wurden vor der Zeit, Deren Boden zum Strom zerfloss?* Dieser Vierzeiler spielt auf eine Geschichte an, die wir nicht kennen. Aus den Ausdrücken עוֹלָם und וְלֹא־עֵת möchte ich schliessen, dass es sich um eine vorsintflutliche Begebenheit handele, die in irgend einem Midrasch zum biblischen Sintflutsbericht erzählt gewesen sein mag; auch der Koran weiss ja allerlei Vorsintflutliches zu berichten. Gottlose Menschen, die die Frommen misshandelten (v. 20), wurden „vor der Zeit", vielleicht vor der Sintflut, plötzlich von Gott durch Wasser und Feuer vertilgt (vgl. Sure 11); „ihre Grundlage wurde als ein Strom hingegossen" d. h. ihr Land wurde in Wasser verwandelt. Zu יְסוֹד vgl. Cap. 4 19. Die Ähnlichkeit zwischen Hiob und jenen Menschen besteht darin, dass beide nicht an die Gerichte Gottes glauben wollen. **17 18** bilden zwar an sich eine gute Fortsetzung von v. 15f., trennen aber die letzteren doch in störender Weise von v. 19f. und sind noch dazu deutliche, wenn auch alterierte Wiederholung von Cap. 21 14–16, also ein Einsatz und ein schlagender Beweis dafür, dass die Juden von der Unantastbarkeit eines literarischen Werkes keine Ahnung hatten. Der erste Stichos v. 17^a ist mit geringer Abweichung = Cap. 21 14^a, der vierte v. 18^b = 21 16^b, der dritte v. 18^a ist eine Entstellung von 21 16^a (vgl. הו מלא ביתם טובו mit הן הלא בידם טובם), der zweite v. 17^b endlich: „Und was sollte uns (l. mit LXX לָנוּ für לָמוֹ) der Allmächtige thun? ist eine freie Wiedergabe von Cap. 21 15. In so kläglicher Weise konnte der Dichter sich nicht selber abschreiben, es sieht ja jetzt so aus, als wollte Eliphas den Hiob spöttisch nachäffen. Die wirkliche Fortsetzung von v. 15f. ist **19 20**: *Die Gerechten sahen es und freuten sich, Und der Reine spottete ihrer: Fürwahr, vernichtet sind unsere Gegner, Und ihre Hinterlassenschaft frass das Feuer!* Mit Recht übersetzt LXX die Verben in v. 19 mit dem temp. hist., es ist רָאוּ und וַיִּשְׂמְחוּ zu lesen, denn über das Schicksal jener vorzeitlichen Männer konnten doch nur ihre Zeitgenossen so triumphieren, wie sie v. 20 thun. In v. 20 ist für das unverständliche קימנו eine Pluralform zu schreiben, also קָמֵינוּ und vorher נִכְחֲדוּ; der Einwand, dass die Männer von v. 15f. Gegner Gottes und nicht der Frommen waren, zeugt nicht grade von Überlegung. Es ist sonderbar, dass solche handgreiflichen Schreibfehler wie יראו und קימנו noch ihre Verteidiger finden. Der Schluss

21–30 predigt Umkehr zu Gott und stellt dafür Wiederherstellung in Aussicht. **21 22** *Sei doch zutraulich gegen ihn und ergeben, Dabei wird dein Gewinn Glück sein.* הַסְכֶּן, mache es vertraut mit ihm, stelle das gute Ver-

hältnis wieder her; das עִמּוֹ ist auch zu וּשְׁלָם hinzuzudenken nach der bekannten Phrase שָׁלַם עִם, freundlich zu jemand stehen; auf beide Verben bezieht sich בָּהֶם. für das בְּוֹאת zu erwarten wäre, wenn man den zweiten imper. nach dem Satz divide et impera als Nachsatz fassen wollte: so wirst du unversehrt sein. Das vorletzte Wort muss, wenn die Konsonanten richtig sind, תְּבוּאָתְךָ ausgesprochen werden vgl. die LXX, als Verbum wäre es eine Unform. Mit der Lehre und den Worten Gottes v. 22 meint Eliphas etwas Ähnliches wie Cap. 5 17; 15 11: Hiob soll sein Leiden als eine pädagogische Zuchtmassregel Gottes betrachten. Das folgende Tetrastich ist **23 26**, die beiden Distichen sind durch einen fremden Vierzeiler auseinander gesprengt. v. 23: *Wenn du dich zum Allmächtigen bekehrst und dich demütigst* u. s. w. Für תִּבָּנֶה, das den Nachsatz zu früh bringt und wohl durch den Einsatz v. 24 f. veranlasst ist, muss mit LXX וְתֵעָנֶה gelesen werden; für שַׁדַּי ist wegen v. 26, wo dasselbe Wort sich wiederholt, אֵל besser (Bickell). Dass v. 23b noch zum Bedingungssatz gehört, rechtfertigt unsere Änderung in Cap. 11 14. Der eingesetzte Vierzeiler **24 25** lautet: *Wirf zum Staub das Edelgestein Und unter das Gestein der Thäler den Ophirstaub, So wird der Allmächtige dein Edelstein sein Und Silber die Stirnbänder dir*, ein tändelndes Gedicht, wie solche aus einseitiger Beschäftigung mit religiösen Dingen hervorzugehen pflegen. עָפָר bildet ein Wortspiel mit אוֹפִיר (verkürzt für Gold von Ophir!), בֶּצֶר mit בְּצוּר oder vielleicht besser בְּצֹר. שִׁית muss wohl oder übel hinwerfen bedeuten. בֶּצֶר kennen schon die alten Übersetzer nicht mehr. תּוֹעָפוֹת lässt sich nach Ps 95 4; Num 23 22; 24 8 nicht erklären und ist vermutlich verschrieben; wegen des spielenden Charakters des Gedichts mag טוֹטָפוֹת passen als bildlicher Ausdruck für das Gesetz, an das die Stirnbänder den Frommen erinnern sollen vgl. z. B. Deut 6 8. Gold und Silber geringer zu achten als Gott und sein Gesetz (Ps 19 11), rät dem verarmten Hiob Eliphas, dessen Name („Mein Gott ist Gold") den Interpolator inspiriert haben mag. Den Nachsatz zu v. 23 bringt v. 26, wo das כִּי durch den Einsatz veranlasst und nach LXX zu streichen ist: wenn Hiob sich vor Gott demütigt, wird er an ihm seine Lust haben und wieder getrost zu ihm aufschauen (11 15 vgl. Cap. 27 10). **27 28** תַּעְתִּיר v. 27 und תִגְזַר v. 28 sind dem Sinn nach Vordersätze, letzteres Wort hier gebraucht wie sonst nur im Aram.: entscheiden, beschliessen, אֹמֶר poetisch für דָּבָר, unser „etwas". וְיָקָם in der verkürzten Form, weil eine Tonsilbe folgt. Die Gelübde, die Hiob bezahlen soll, sind die, die er jetzt für den Fall der Genesung Gotte gelobt. Der letzte Vierzeiler **29 30** hat manches Sonderbare und vielleicht mehr Textfehler, als wir verbessern können; Bickell streicht ihn, weil er in der ursprünglichen LXX fehlt. *Denn er demütigt stolzes Unternehmen, Doch wer die Augen senkt, dem hilft er. Er erfüllt den Wunsch des Unschuldigen, Und gerettet wird er durch die Reinheit seiner Hände.* v. 29a ist im M. T. unverständlich: wenn sie (deine Wege v. 28?) es niedrig machen, so sprichst du: Hoheit! Hiobs Wege sollen doch nicht mehr abwärts gehen, sondern aufwärts. Da גֵּוָה, kontrahiert aus גַּאֲוָה = גְּאָוָה, meist Stolz, Übermut bedeutet, so ist es irgendwie mit dem Verbum zu verbinden, dessen Subj. aber wohl Gott ist wie in v. 29b; das dazwischen stehende ותאמר kann man nach v. 28 auf אֹמֶר reducieren, also: הִשְׁפִּיל אֹמֶר גֵּ; welcher die

überschüssigen Konsonanten וות kommen, weiss ich freilich nicht, es wäre denn, dass sie einst zwischen den Zeilen standen und eigentlich für v. 30ª bestimmt waren. Denn v. 30ª sieht jetzt sehr sonderbar aus: dasselbe Verbum wie in v. 30ᵇ, ein unverständliches אִי־נָקִי (der Nicht-Reine?!), endlich die verdächtige Kürze! Mit Hilfe jener überschüssigen Konsonanten lässt sich etwa ein יְמַלֵּא תַּאֲוַת נָקִי herstellen; das Begehren des Unschuldigen ist durch den folgenden Stichos indirekt bezeichnet als der Wunsch nach Rettung. Das letzte Wort v. 30 ist in כַּפָּיו zu verbessern, Verwechselung von ו und ך ist im Hiob nicht selten.

Demut und Reinheit sind auch nach dieser Stelle für Eliphas die wesentlichen Bestandteile der Religion und die sicheren Grundlagen des Glückes: beide liegen in der Hand des Menschen, dessen Verhalten Gott nach bekannt gegebenen Grundsätzen überwacht und honoriert. Die Theologie macht das Heil vom Thun des Menschen abhängig, die Religion vom Herzen Gottes.

Cap. 23. 24. Hiobs Antwort.

Diese Antwort ist nur zum Teil erhalten, denn von Cap. 24 gehört nur der letzte Vers dem Dichter, alles übrige fremden Händen. Cap. 23 ist nicht viel mehr als Einleitung, die wichtigsten Ausführungen müssen da gestanden haben, wo jetzt die Lückenbüsser stehen. Aus Cap. 24 25 ersieht man wenigstens so viel, dass Hiob über die Unmöglichkeit gesprochen haben muss, in den Geschicken der Menschen die richterlich ausgleichende Hand Gottes zu erkennen. Da nun Cap. 21 gezeigt ist, dass die Gottlosen oft nichts als Glück erleben, so vermute ich, dass in Cap. 24 ausgeführt war, dass die Frommen oft nichts als Unglück erleben. Der Inhalt von Cap. 23 würde ausgezeichnet dazu stimmen, auch liesse sich so am Leichtesten erklären, dass man solche sehr anstössigen Ausführungen durch ungefährlichere Dichtungen ersetzte.

Cap. 23 2–17 Könnte doch Hiob Gott finden, er würde sich mit Erfolg vor ihm verteidigen können; aber es giebt nichts mehr zu hoffen. **2 3** *Auch heute ist Aufruhr meine Klage, Seine Hand liegt schwer auf meinem Seufzen. O dass ich wüsste ihn zu finden, Gelangte zu seinem Thronsitz!* גַּם הַיּוֹם deutet an, dass die Gespräche mehrere Tage in Anspruch genommen haben, wie es von vornherein das Natürlichste ist. Vielleicht dachte sich der Dichter je einen Tag von einem Gange mit den drei Freunden ausgefüllt. Die LXX scheint sich aus היום ein בִּינֹתִי herausgedüftelt zu haben, oder es ist das יָדַעְתִּי aus v. 3 nach v. 2 geraten. Der ironische Ausdruck מְרִי scheint mir auf die frühere Rede des Eliphas anzuspielen s. zu Cap. 15 13: gestern hast du mir Aufruhr vorgeworfen, auch heute wird meine Rede nicht demütig (Cap. 22 23 29), sondern aufrührerisch klingen. Seine „Klage“ war auch früher gewöhnlich in empörter Stimmung gesprochen (10 1; 7 11 12). Auch heute fühlt er sich unterdrückt, Gottes Hand lastet auf seinem „Seufzen“, auf ihm, dem Seufzenden, der noch immer nicht Gehör findet. Für יָדִי v. 2 ist mit LXX יָדוֹ zu lesen, denn „meine Hand ist schwer auf meinem Seufzen“ kann natürlich nicht heissen: obgleich meine Hand (was soll hier die Hand?) mein Seufzen unterdrückt. Zu תְּכוּנָתוֹ v. 3 vgl. הָכִין מוֹשָׁב Cap. 29 7; das Wort bedeutet also nicht allgemein Stätte, sondern den Ort, wo Gott seinen Thron aufgeschlagen hat. Zu יָדַעְתִּי und nachfolgendem impf. mit ו s. Ges.-Kautzsch[26] § 120 e. Hiob will zunächst von sich selber sprechen, wie er ja auch Cap. 21 that, um später von sich zu

allen übrigen unschuldig Leidenden überzugehen, ein ganz natürliches Verfahren. Eben darum steht dies erneute Klagen nicht in Widerspruch zu dem יָדַעְתִּי von Cap. 19 25. **4 5** *Ich wollte ihm vorlegen das Recht Und meinen Mund mit Beweisen füllen* u. s. w. Da der Kohort. eintritt, werden die Verben dieser Verse nicht mehr von dem מִי־יִתֵּן v. 3 beherrscht sein. Zu תּוֹכָחוֹת vgl. Cap. 13 6. Zum dag. euphon. in מַה־יֹּאמַר s. Ges.-Kautzsch[26] § 20 2a A. 1. Die Antworten Gottes würden Hiob das Rätsel lösen, das den Gegenstand der Theodicee bildet. **6 7** *Würde er in der Fülle der Kraft mit mir streiten? Nein, nur merken würde er auf mich: Dort rechtete ein Rechtschaffener mit ihm, Und ich rettete für immer mein Recht.* Dieser Vierzeiler macht uns doch den Fortschritt deutlich, den Hiobs persönliches Verhältnis zu Gott seit Cap. 13 16 gemacht hat. Wenn er früher annahm, eine Rechtsverhandlung mit Gott gefährde sein Leben, Gott werde ihn durch seine Übergewalt und Furchtbarkeit niederdrücken (9 30 ff.), so ist er jetzt überzeugt, dass Gott seine Allgewalt nicht gegen ihn ausspielen, sondern auf ihn achten wird. אַךְ bezieht sich nicht auf הוּא, sondern auf יָשִׂם בִּי, wo לִבּוֹ nicht blos hinzuzudenken, sondern auch hinzuzusetzen ist, da sonst eine Hebung fehlt, es ist vor בִּי ausgefallen. הוּא besagt: er, den ich jetzt kenne als den, der stets auf Seiten des Rechts ist (Cap. 13 16; 19 25). נוֹכָח ist richtig als part. punktiert. Für מִשֹּׁפְטִי l. mit LXX מִשְׁפָּטִי, denn Hiob will ja gar nicht seinem Richter entkommen, sondern im Gegenteil mit ihm zusammenkommen, dagegen will er den Process, den er jetzt gleichsam mit ihm führt, retten und ist überzeugt, dass ihm das ein für alle Mal gelingen werde. **8 9** würde auf v. 3 zurückgreifen, aber in einer Weise, die der hoffnungsvolleren Stimmung der vorhergehenden und nachfolgenden Verse schlecht entsprechen würde; da ausserdem v. 10 ff. sich eng an v. 7 anschliessen und v. 8 f. herzlich leere und unbedeutende Wiederholungen von Cap. 9 11 f. sind, so halte ich sie mit Siegfried für eine Beischrift zu v. 3 ff. v. 8: ich gehe nach Osten, nach Westen — was soll das heissen? wird irgend ein Mensch auf diese Weise Gott suchen? In v. 9 ist das sinnlose בַּעֲשֹׂתוֹ in בִּקַּשְׁתִּיו zu verbessern: *Im Norden suche ich ihn und sehe ihn nicht* (וְאֶחֱזֵהוּ von חָזָה). *Biege nach Süden ab* (l. אֶעֱטֹף) *und erblicke ihn nicht.* **10 11** begründet v. 6 f., Hiob brauche sich vor Gottes Gericht nicht zu scheuen. דֶּרֶךְ עִמָּדִי, den Weg bei mir statt: mein Weg, für den Sprachgebrauch des Dichters charakteristisch: *Denn er kennt den Wandel, den ich führe, Prüft er mich, wie Gold werde ich hervorgehen* u. s. w. בָּחַן wird gewöhnlich vom Prüfen der Edelmetalle gebraucht, seit Jer 11 20; 17 10 auch vom Prüfen des Menschenherzens durch Gott. Hiob ging in Gottes Fussstapfen v. 11: Gott selbst geht den rechten Weg voran, seine Handlungsweise begründet die Ethik. אַט juss. Hiph. von נָטָה. Der Vierzeiler begründet also v. 6 7, Hiob braucht sich vor Gottes Gericht nicht zu fürchten. Zu korrigieren ist an v. 10 f. nichts, wenn man v. 6 f. nicht falsch verstanden hat (gegen Budde). In **12 13** wird dem Verhalten Hiobs Gottes unerbittlich hartes Verfahren gegen ihn gegenübergestellt: *Von seinem Gebot wich ich nicht, In meinem Busen barg ich die Worte seines Mundes, Doch er hat's gewollt und wer hält ihn zurück* u. s. w. In v. 12a lese ich: מִמִּצְוֹתוֹ לֹא אָמִישׁ, die Lippen, die LXX nicht hat, sind wohl blos wegen פִּיו v. 12b hinzugefügt, um der

Symmetrie und der psalmartigen Färbung etwas nachzuhelfen. In v. 12[b] ist מחקי selbstverständlich mit LXX in בְּחֻקִּי zu verbessern, denn die massor. Lesart kann man ohne zu künsteln nur wiedergeben mit: vor meiner Satzung (oder: meinem Busen) verbarg ich seine Worte. Neuere Exegeten haben freilich erklären wollen: mehr als mein Gesetz (das soll das „Gesetz in meinen Gliedern" sein Röm 7) habe ich seine Worte gewahrt; da kann man es fast ein Glück nennen, dass alttestamentl. Exegese nicht allzu vielen, namentlich keinem Nichttheologen, vor die Augen kommt. In v. 13[a] fasst man in בְאֶחָד das ב gewöhnlich als sog. ב essentiae und übersetzt: er bleibt sich gleich, obwohl es doch heissen würde: er ist einer. Andere lesen בְּאַחַת: er bleibt bei Einem, bleibt auf seinem Stück bestehen, was zwar besser ist, aber nicht viel. Ich vermute wegen v. 13[b] בָּחַר (indem man ר als ד las, verbesserte man das vermeintlich aram. חד in אֶחָד): er hat's erkoren, nämlich sein Verfahren gegen mich (so auch Budde). 14 fehlt in der LXX, die dafür v. 15 zweimal übersetzt; v. 14[a] ist kein vollständiger Stichos und v. 14[b] ganz prosaisch. v. 14[a] übersetzt man: meine Bestimmung führt er zu Ende (aber חֹק heisst Frist, Grenze, Ziel, wozu הִשְׁלִים, vollkommen machen, ausführen, nicht besonders gut passt) oder: mein Recht (?) giebt er preis (so Hoffmann); für כִּי wollen Siegfried und Budde כֵּן, so, in dieser Weise (aber von einer Weise spricht v. 13 nicht). Es hilft nichts, mit v. 14[a] zu experimentieren, weil der Satz v. 14[b]: und dergleichen giebts viel bei ihm, den Vers unmöglich macht, der unecht oder unheilbar verderbt ist. Vielleicht gehörte er in irgend einer Form hinter v. 17 und diente dazu, von Hiobs Geschick zu einer allgemeineren Betrachtung der Geschicke der Frommen überzuleiten. 15 16 *Darum bin ich vor ihm entsetzt, Mach' ich mir's klar, erschrecke ich vor ihm: Ja, Gott hat bang gemacht mein Herz Und der Allmächtige mich entsetzt gemacht.* Das schliesst sich gut an v. 13 an. Ich weiss nur, sagt Hiob, dass Gott beschlossen haben muss, mich zu quälen, aber nicht, warum er es thut, und darum bin ich entsetzt und das um so mehr, je länger ich darüber nachdenke (das Hithpal. הִתְבּוֹנֵן auch Cap. 26 14: sich etwas begreiflich machen). Hiob erschrickt nicht davor, dass Gott richtet, sondern davor, dass er nicht richtet vgl. Cap. 21 6. Von dem folgenden Tetrastich ist nur das erste Distichon übrig geblieben. 17: *Denn verstört bin ich vor der Finsternis, Und mein Gesicht deckt Dunkel.* Das לֹא giebt nur einen Sinn, wenn man v. 17[a] als Frage fasst, da aber v. 17[b] sich unbequem anschliessen würde, so wird es besser gestrichen. מִפָּנַי hat sein מ durch gedankenlose Wiederholung des vorhergehenden מִפָּנַי bekommen, mit LXX ist וּפָנַי zu schreiben.

Hier bricht die Rede Hiobs ab. Da v. 15—17 eine unverkennbare Ähnlichkeit mit Cap. 21 6 hat, so muss Hiob eine ähnliche Gedankenreihe ausgeführt haben wie Cap. 21 7 ff., nur dass er wahrscheinlich mehr vom ungerechten Geschick der Unschuldigen geredet hat. Einiges in Cap. 24 entspricht allerdings diesen Erwartungen, aber kein längerer Zusammenhang und vor allem nicht der Geist, der in diesen eingesetzten Dichtungen herrscht. Denn Cap. 24 ist keine zusammenhangende Rede, sondern ein Cyklus von Gedichten; zu ihnen gehört noch Cap. 12 4–6 und Cap. 30 2–8. Sämtliche Dichtungen sind in einem künstlichen Versmass abgefasst, nämlich in Tristichen, während der Dichter und sein Gegner, der Verf. der Elihureden, in Tetrastichen schreiben.

Cap. 24 1–4. Das erste Gedicht: Klage darüber, dass das Gericht über die Gottlosen ausbleibt, die ungestraft die Armen vergewaltigen.

Von diesem Gedicht könnten v. 2–4 zur Not einer Rede der Freunde, schwerlich einer Rede Hiobs angehören, der wenigstens Cap. 21 in ganz anderem Ton von den Gottlosen spricht. Indessen scheint mir, dass die allgemeinen Zustände, die hier geschildert werden, viel bösartiger sind, als die von unserem Buch sonst vorausgesetzten, vor allem ist der Ton anders, als in den Schilderungen des Dichters. Die Zustände im Lande, klagt der Verf., sind unhaltbar geworden, es wäre zu wünschen, dass der Tag Gottes, der von „seinen Kennern" so sehnlich erwartet wird, über die Bösen hereinbräche. Solche sozialpolitischen Betrachtungen und zumal solche eschatologischen Erwartungen sucht man beim Dichter der Reden vergebens.

1 ist das erste Tristichon. v. 1ᵃ ist zu lang für einen, zu kurz für zwei Stichen, giebt aber auch keinen vernünftigen Sinn: warum sind vom Allmächtigen her nicht verborgen (oder aufgespart) Termine? Das ist eigentlich ein Widerspruch in sich; der Verf. wünscht offenbar, dass die Strafzeiten hereinbrechen und, wie v. 1ᵇ zeigt, offenbar werden, wie kann er also darüber klagen, dass sie verborgen sind? Fasst man צפן als aufsparen (vorbehalten bedeutet das Wort nicht), so würde er entweder beklagen, dass es keine Straftermine bei Gott giebt, was schon mit dem Begriff עִתִּים und ימו in Widerspruch steht, oder dass sie nicht länger aufgespart werden, was wieder unsinnig ist und mit v. 1ᵇ streitet. Ich vermute, dass hinter לא und עתים je eine Hebung ausgefallen ist (ebenso wie in v. 2ᵃ), nämlich hinter לא etwa das Wort דִּין, hinter עִתִּים etwa der Ausdruck עִם־אֵל oder עִמּוֹ: *Warum giebt's vom Allmächtigen her kein* [Gericht]. *Sind verborgen die Termine* [bei ihm] *Und sehen seine Kenner seinen Tag nicht?* Für יָמָיו l. יומו, denn es handelt sich deutlich genug um den grossen Zornestag, an dem die Gottlosen ausgerottet werden sollen. Betreffs עִתִּים s. zu Cap. 12 5, wo ebenfalls, vielleicht von demselben Verf., das Ausbleiben des Gerichts erwähnt wird. Gottes „Kenner", vom Dichter der Reden nirgends genannt, sind die Frommen, die vom künftigen Gericht wissen, wenn ihnen auch die עתים, Zeit und Stunde, verborgen sind, und die ungeduldig auf seinen Tag, d. h. seine Parusie warten. Warum das Gericht so dringend notwendig ist, sagt das Folgende. **2 3** Wieder ist am Schluss des ersten Stichos eine Hebung ausgefallen, etwa רְשָׁעִים oder einer von den Cap. 12 5 6 gebrauchten Ausdrücken: *Die Grenzen verrücken* [die Gottlosen], *Die Heerde rauben und weiden sie, Den Esel der Waisen führen sie mit fort.* יַשִּׂיגוּ soll wohl nach der Meinung der Punktatoren bedeuten: sie gewinnen (Gebiete), besser liest man יַשִּׂיגוּ = יַסִּיגוּ von סוג. Für וַיִּרְעוּ lesen mehrere mit LXX: וְרֹעֵהוּ, mit ihrem Hirten, aber der hebr. Text ist bezeichnender: sie weiden die geraubte Heerde als die ihrige, vor aller Augen; auch sind die hier gemeinten Leute offenbar keine eigentlichen Räuber, die den Hirten mitschleppen könnten, um ihn zu verkaufen, sondern gottlose Reiche, die fremdes Gut an sich bringen. Auch den Esel der Waisen (absichtlich der sing., die Waise hat nur den einen Esel) führen sie mit sich als ihr Eigentum. **3ᵇ 4** *Sie pfänden das Rind der Witwe, Treiben die Armen vom Wege, Insgesamt verbergen sich die Elenden des Landes.* חָבַל, pfänden und abführen, anders gebraucht als Cap. 22 6. שׁור wieder absichtlich im sing.; die letzte Kuh, von deren Milch die Witwe lebt.

mit der sie ihren Acker bestellt, holen sie wegen Schulden weg. Sie stossen die Armen „vom Wege“, aus dem öffentlichen Leben heraus; diese dürfen sich nicht sehen lassen, werden als unnützes Gesindel behandelt, als der Bettelei und des Diebstahls verdächtig, müssen sich daher verkriechen. Qre עֲנְיֵי ist besser als Ktib עֲנָוֵי (Demütige). Was in v. 2—4 als herrschender Zustand erscheint, ist beim Dichter der Reden doch nur Ausnahme Cap. 22 6 ff. Aber auch abgesehen davon konnte der Dichter dem Hiob nicht Schilderungen in den Mund legen, deren sich Eliphas Cap. 22 gegen ihn bedient hatte, ebenso wenig, wie Cap. 22 17 f. neben Cap. 21 14 ff. echt sein kann.

5—12 Das zweite Gedicht: Schilderung des Lebens einer unterdrückten Volksschicht. Der Text ist in einem heillosen Zustande, LXX weicht stark ab.

Den Charakter dieses Gedichts hat besonders Bickell richtig erkannt, der auch mit Recht behauptet, dass Cap. 30 2–8 ein weiterer Teil dieses Gedichts aufbewahrt ist. Es handelt von den „Idioten und Namenlosen, die herausgepeitscht wurden aus dem Lande“ (Cap. 30 8) und nun, in der Wüste und auf unwirtlichen Bergen wohnend, in Mangel und Elend, durch Diebstahl und nächtlichen Einbruch, sich durchs Leben schlagen. Sie gehören nach Cap. 30 5 nicht zum herrschenden Volk, sei es, dass sie einer unterjochten (Troglodyten-)Rasse angehören, sei es, dass sie sich aus den v. 4 erwähnten Volksschichten rekrutieren. Da wir über den Verf. dieser interessanten Lebensbilder, seine Lebzeit und Heimat nichts wissen, so wird es kaum möglich sein, etwas Näheres über diese Leute festzustellen. Sollte der Dichter in Juda gelebt haben, so wären es vielleicht die Reste des im Exil zurückgebliebenen, vor den eindringenden Edomitern weichenden, von den Juden zurückgewiesenen ländlichen Mischvolkes.

5ª Die beiden ersten Tristicha müssen in v. 5 6 stecken. LXX hat gelesen oder geraten: הַךְ פְּרָאִים בַּעֲבָרִי יָצְאוּ לְטֶרֶם מִשַּׁחַר שָׂדֶה בְּלִי־לוֹ יִקְצֹרוּ, dazwischen ist nachträglich eine jüngere Übersetzung von v. 5ᵇ geschoben worden; einiges fehlt ihr also, anderes hat sie in anderer Ordnung. Wo die meisten Konjekturen sind, ob bei Ktib oder bei LXX, kann kein Mensch wissen, doch wird LXX wie überhaupt in diesem Cap., ja im ganzen Buch, auch hier verkürzt sein. Ihr בעברי ist offenbar ein entstelltes בָּעֲרָבָה, das selber wieder mit dem עֲרָבָה in v. 5ᵇ im Zusammenhang stehen wird. Ohne auf sichere Wiederherstellung des Urtextes zu hoffen, übersetze ich: *Siehe da, Wildesel in der Wüste, Ausziehend in der Steppe, Suchend nach der Beute,* nehme also an, dass das unverständliche בפעלם den Platz andeutet, wo das בָּעֲרָבָה ursprünglich gestanden hat, und lese יֹצְאֵי für יָצְאוּ; die beiden Wörter, die den dritten Stichos bilden, wurden von der LXX infolge falschen Verständnisses umgestellt. Die Wildesel, mit denen Gen 16 12 auch die Beduinen verglichen werden, die armen verwilderten Leute, die der Verf. zu schildern gedenkt, hausen in der Steppe und ziehen von dort aus auf Füllung des hungrigen Magens, natürlich nicht in die Steppe hinein, sondern in die bewohnten Gegenden, wie das folgende Tristich 5ᵇ 6 zeigt. *Kein Brod haben die Ausgestossenen, Auf dem Felde ernten sie zur Nachtzeit, Den Weinberg des Reichen plündern sie.* In v. 5ᵇ lese ich mit Stud. und Bickell לֹא für לוֹ, in v. 6ª mit Merx u. a. בַּלַּיִל für בְּלִילוֹ. לַנְּעָרִים v. 5ᵇ ist befremdend, warum sollten gerade die jungen Burschen kein Brod haben? Ich schlage nach Cap. 38 13 לַנִּנְעָרִים oder לַנֵּעָרִים vor: den (vom Lande) Abgeschüttelten, Ausgetriebenen, vgl. v. 12 Cap. 30 5 8. Das Ketib יַקְצִירוּ könnte

zur Not bleiben (Ernte halten). Zu יְלַקֵּשׁוּ, das Letzte, d. h. Alles nehmen, s. WETZSTEIN bei DELITZSCH. רָשָׁע wäre verständlich, wenn die Gottlosen unmittelbar vorher als die Vertreiber dieser „Wildesel“ bezeichnet wären, da jedoch v. 5 ff. zwar mit v. 1—4 vom selben Verf. herstammen können, aber doch ein selbständiges Gedicht bilden, so ist wohl geratener, עָשִׁיר zu lesen. Der Sinn kommt freilich so ziemlich auf dasselbe hinaus: verjagt und hungernd, müssen sie sich vom Felddiebstahl nähren und rächen sich dadurch zugleich an ihren Unterdrückern. **7** halte ich für unecht, die erste Hälfte ist eine Variante zu v. 10ᵃ, die zweite: „und ohne Hülle in der Kälte“ erst nachträglich zur Gewinnung eines Distichons hinzugesetzt. In **8—10ᵃ** ist v. 9 ein Citat zu v. 2 ff.; in v. 9ᵃ ist mit LXX מִשַּׁד für מִשֹּׁד auszusprechen und vielleicht in v. 9ᵇ mit KAMPHAUSEN עָל für עַל zu lesen: *Sie rauben von der Brust die Waise Und pfänden den Säugling des Elenden.* Das Tristich v. 8 10ᵃ lautet: *Vom Regen der Berge triefen sie, Ohne Obdach umarmen sie den Felsen, Nackt gehen sie ohne Kleid.* Sie sind in den Bergen, wohin sie sich aus den Städten haben zurückziehen müssen, dem Winterregen schutzlos ausgesetzt und drücken sich, wenn's regnet, in die Felsen. In v. 10ᵃ (7ᵃ) ist עָרוֹם als acc. aufzufassen, in nacktem Zustande, s. GES.-KAUTZSCH[26] § 118o. Ob הִלְּכוּ v. 10ᵃ, die Iterativform: immer gehen, oder יָלִינוּ v. 7ᵃ besser ist, lässt sich kaum entscheiden; man sieht wieder an dieser Variante und an dem בְּלִי v. 10 = מִבְּלִי v. 7, wie leichtsinnig man mit dem Text umging. Der folgende Dreizeiler **10ᵇ 11** stände eigentlich besser vor dem vorhergehenden: *Hungrig tragen sie davon die Garbe, Zwischen den Pflanzungen pressen sie Öl, Die Keltern treten sie und schlürfen.* Diese Sätze werden wohl so verstanden, als ob von armen Arbeitern gesprochen werde, die bei den Grundbesitzern sich zur Erntezeit verdingen und nun mitten im Erntesegen hungern und dursten müssen. Aber dies sentimentale Bildchen passt nicht zu den „Wildeseln“, es ist auch hier vom Felddiebstahl die Rede. נָשְׂאוּ heisst also nicht: die Garben tragen (das thun übrigens die wirklichen Esel, s. zu Cap. 1 3), sondern: sie forttragen, und für יצמאו ist יָמֹצּוּ zu lesen. In שורתם ist das Suff. kaum verständlich, also das ם entweder ein Fehler oder eine Variante (שׁוּרִם), man weiss nicht recht, was das Wort bedeutet. Ist שורה wie im nachbibl. Hebr. „Reihe“, die Reihe der Weinstöcke oder anderer Nutzpflanzen, so wäre der Sinn: sie pressen das Öl gleich in den Olivenpflanzungen, weil sie selber keine Pressen besitzen, natürlich nächtlicher Weile. Ebenso bedienen sie sich heimlich der Keltern in den Weinbergen und trinken sofort den erhaltenen Most, trotz des Wächters in seiner Hütte, der schläft oder unschädlich gemacht wird. **12** *Von Stadt und Häusern werden sie verscheucht, Und der Hunger der Kinder schreit, Doch für den giebt's keinen Fürsprecher.* Der M. T. hat in v. 12ᵃ: aus der Stadt ächzen Mannen (nach anderen gar: Tote!). Mit BICKELL ist nach LXX וּבָתִּים für מְתִים und יְגֹרְשׁוּ oder יְנֻדּוּ für ינאקו zu lesen. Ebenso in v. 12ᵇ עֹלָלִים für חללים. Diese Verbesserungen sind so handgreiflich richtig, dass sie keiner Verteidigung bedürfen. BUDDE lässt freilich die Toten aus der Stadt ächzen und die Seele der Erschlagenen um Hülfe schreien und versetzt v. 12 hinter v. 13, und das alles, um das Cap. für den Dichter zu retten, dem durch diese Furcht vor der „heroischen“ Kritik

hinlänglich übel mitgespielt wird, um ihm selbst die Elihureden zuzutrauen. נֶפֶשׁ (was gegen den Text der LXX sprechen soll!) ist natürlich die hungernde Seele, der Hunger, vgl. z. B. Jes 29 8. In v. 12ᶜ scheint der M. T. besagen zu wollen: und Gott beachtet Verkehrtheit nicht (zu ergänzen wäre etwa עַל לִבּוֹ). Aber תִּפְלָה passt nicht zur Sache (s. zu Cap. 1 22), und der Verf. hat trotz v. 1 schwerlich beabsichtigt, sich über Gott zu beklagen. LXX hat etwa: וְהוּא מַה לֹא יָשִׂם פְּקֻדָּה, was abgesehen vom Stil besser wäre. Ich schlage vor: וְאֵלֶיהָ לֹא יֵשׁ מִתְפַּלֵּל, wenn jene armen Zigeuner von Stadt und Dorf gescheucht werden, legt niemand für ihre hungernden Kinder ein gutes Wort ein (אֶל wie I Sam 1 27). — Soweit dies Gedicht, das Cap. 30 2-8 fortgesetzt wird.

13—18ᵃ Drittes Gedicht: Aufzählung und Beschreibung einiger Verbrechertypen, die ihr Werk in der Nacht betreiben. Dass es nicht zur Rede Hiobs gehört, bedarf keines Beweises; so einfältig konnte der Dichter doch nicht sein, dass er Mörder, Diebe u. s. w. gegen das göttliche Weltregiment ins Feld führte. Das Gedicht mag nicht von derselben Hand sein wie v. 1 ff. v. 5 ff., ist jedenfalls selbständig und hat sogar eine eigene Einleitung. Es fehlt in der ursprünglichen LXX mit Ausnahme von v. 13, der aber nachträglich eingetragen sein kann. 13 *Folgende gehören unter die Feinde des Lichtes, Kennen nicht seine Wege Und hausen nicht an seinen Strassen.* In מֹרְדֵי־אוֹר ist מָרַד, das gewöhnlich mit בְּ oder עַל steht, mit dem acc. konstruiert, wenn nicht לָאוֹר v. 14, das dort sinnlos ist, eine Variante zu אוֹר ist. הכיר, kennen, aber oft kennen wollen, sich um etwas kümmern. Das Licht ist, wie das Folgende zeigt, im buchstäblichen Sinne als Tageslicht zu verstehen. 14 Die beiden ersten Stichen müssen im Ktib aus einer stark verderbten Vorlage hergestellt sein. Da לָאוֹר vielleicht nur Variante zu אוֹר in v. 13 und לֹא אוֹר am Anfang eines Satzes nicht ohne Bedenken, auch sachlich nicht sonderlich passend ist, so muss man wohl לָעֶרֶב schreiben. Ganz sicher sind auch die beiden Substantive hinter יקטל nur erraten, denn warum der Mörder den Elenden und Armen tötet, das begreift man nicht. Aus אֶבְיוֹן lässt sich leicht אֹיְבוֹ machen; dann muss עני zu einem צָרוֹ herhalten. In v. 14ᶜ verbessert Merx יְהִי כַגַּנָּב sehr glücklich in יְהַלֵּךְ גַּנָּב. Demnach: *Gegen Abend erhebt sich der Mörder, Tötet seinen Widersacher und Feind, Und in der Nacht wandert der Dieb.* Der Dieb ist eine zu vulgäre Gestalt, er bekommt daher nur einen Stichos. 15 Dagegen vom Ehebruch redet die spätere Genredichtung gern ausführlicher, vgl. Prv 7. *Und das Auge des Ehebrechers lauert auf die Dämmerung, Er denkt: kein Auge wird mich erblicken, Und eine Gesichtsmaske legt er an.* סֵתֶר פָּנִים muss irgend eine Hülle sein, durch die man das Gesicht unerkennbar macht; nach Wetzstein bei Delitzsch wäre es vielleicht der noch jetzt so genannte Frauenschleier, den der Ehebrecher wählt, um in den fremden Harem eindringen zu können. Zu יָשִׂים kann man ein עַל פָּנָיו hinzudenken. 16 *Sie brechen im Dunkel aus den Häusern, Bei Tage schliessen sie sich ab, [Denn sie alle] wollen vom Licht nichts wissen.* חתר oder vielmehr חָתְרוּ, sonst mit בְּ verbunden, kann auch heissen: sie brechen in die Häuser ein, doch passt das nicht ohne Weiteres zu dem Mörder und ebenso wenig zu dem folgenden Stichos, wo zu חִתְּמוּ, versiegeln, später allgemeiner: verschliessen (vgl. das Hiph.

Lev 15 3) dasselbe בָּתִּים noch einmal hinzuzudenken ist. חתר und חתם sind starke Ausdrücke und sollen wohl an einander anklingen. Da der dritte Stichos um ebenso viel zu kurz ist, wie der erste in v. 17 zu lang, so setzen wir das כִּי יַחְדָּו von v. 17 eine Zeile höher: sie alle können das Licht nicht brauchen. **17 18ᵃ** ist im jetzigen Text nicht übersetzbar. „Morgen ist ihnen die Finsternis“ ist schon sonderbar genug, dass dann צלמות noch einmal kommt, nicht minder; dass jene Verbrecher die Schrecken des Dunkels kennen, ist so ziemlich das Gegenteil von dem, was man erwartet. Ich schreibe בָּחֲרוּ für בֹּקֶר, ferner wegen v. 13 הֲלִכוֹת für בַּלְהוֹת und irgend ein beliebiges Wort, z. B. עֲלָטָה, für das gedankenlos wiederholte צַלְמָוֶת. Wenn der letzte Stichos v. 18ᵃ nicht ganz verderbt ist, so muss er besagen, dass jene Verbrecher selbst auf dem Wasser leicht fertig werden, woraus zu schliessen wäre, dass der Verf. etwa in einer Stadt am Nil gelebt hätte. Mit dem Vorbehalt des Zweifels an v. 18ᵃ übersetzen wir also diesen letzten Dreizeiler: *Erkoren haben sie sich das Dunkel, Denn sie sind bekannt mit den Wegen der Finsternis, Schnell selbst auf Wasserfläche.* Der sing. יַכִּיר könnte schon mit dem Hinblick auf das הוּא v. 18ᵃ gewählt sein: zu den Gängen der Nacht gehören auch Fahrten auf dem Nil und Nilkanälen mittelst leichter Kähne, etwa der Papyrusschiffchen. Den Juden war das Wasser, wenn sie darauf fahren sollten, meist etwas unheimlich, es gehört ja auch zur Unterwelt, zur Nachtwelt.

18ᵇ–24 Das vierte Gedicht, dessen Eingang fehlt. Es schildert den Untergang eines vornehmen Verbrechers, etwa in der Weise, wie die Freunde Hiobs davon zu sprechen pflegen. Von diesem Gedicht wagt selbst Budde nur zwei Verse für den unglücklichen Dichter zu retten. Der Text ist (selbstverständlich, möchte man sagen) arg verderbt, auch mit einigen Glossen belastet; der Anfang ist weggefallen. **18ᵇᶜ 19** *Verflucht ist sein Acker im Lande, Es raffen ihn fort Dürre samt Hitze, Es reissen ihn weg die Schneewasser.* Lies חֶלְקָתוֹ, weil auch nachher im sing. vom Frevler gesprochen wird. Im zweiten Stichos, der bis חם in v. 19 reicht, ist in dem sinnlosen לא יפנה das ל in י und י in ס zu verwandeln und somit zu lesen: יַאַסְפֶנָּה. Die beiden letzten Wörter דֶּרֶךְ כְּרָמִים, nach Art der Weinberge, sind die Anmerkung eines Lesers zum dritten Stichos: was bei den am Bergabhang angelegten Weinbergen eine häufige Erscheinung ist, dass sie nämlich vom Schneewasser weggespült werden, das wird auch bei seinem Acker eintreten; ein Acker, der gepflügt werden muss, liegt ja sonst gewöhnlich nicht so steil an, dass ihm das Schneewasser gefährlich werden müsste. Übrigens wird der Verf. selber bei חלקה nicht blos an Kornäcker gedacht haben. Im Sommer verderbt das Feld des Gottlosen der Regenmangel, im Winter der übermässige Regen und Schnee. In v. 19ᵇ l.: יְגֹזְלֶהָ מֵי־שׁ. v. 19ᶜ שְׁאוֹל חָטָאוּ, giebt in der hebr. Punktation gar keinen Sinn: Scheol die, die gesündigt haben, da ein Verbum fehlt. Allerdings will ja der hebr. Text: Dürre samt Hitze rauben(!) die Schneewasser, was dann ein vorbereitendes Bild für v. 19ᶜ sein soll, aber so kann sich am guten Geschmack und an der Vernunft (Winterschnee durch die Hochsommerhitze geraubt!) ja nicht der elendeste Skribent versündigt haben. Die Aussprache der LXX: שְׁאֹל חֶטְאוֹ, gefordert wird seine Sünde, rechtfertigt sich selbst, beweist aber

auch, dass v. 19[c] eine Glosse oder ein versprengter Rest aus dem verlorenen Teil des Gedichts ist (in v. 19 der LXX ist sogar ein Satz aus v. 9 eingedrungen). **20 21**[a] *Es vergisst ihn der Markt seines Orts, Seiner Grösse wird nicht mehr gedacht, Wie ein morscher Baum wird er entwurzelt.* Der jetzige Text ist ein vollkommener Unsinn, besonders der Satz: Wurmfrass (fem.) ist ihn(!) süss (masc.); das zu übersetzen mit: Würmer laben sich an ihm, scheint mir eine Gewissenlosigkeit. Für רחם מתקו lese ich רְחֹב מְקֹמוֹ, das folgende Wort spreche ich רֻמּוֹ (inf. von רום mit dem Suff. der 3. p. s. m.), vgl. v. 24: früher war er auf dem Markt (s. dazu Cap. 29 7) ein angesehener Mann, jetzt denkt niemand mehr an ihn. In v. 20[c] 21[a] ist nach meiner Meinung zu lesen: כְּעֵץ רֹעַע יֵעָקֵר, die beiden ersten Wörter nach LXX (Bickell). רעע (in רעה v. 21 verderbt) ist intransitiv und Aramaismus für das hebr. רָצַץ. תִּשָּׁבֵר ist erst eingesetzt, nachdem das עולה aus dem folgenden Vers an diese Stelle geraten war. Zu יֵעָקֵר vgl. Koh 3 2. **21**[b] **22**[a] Der Dreizeiler beginnt v. 21 mit לא תלד, zu ihm gehört noch das עולה, das jetzt am Schluss von v. 20 steht, in der LXX aber noch seinen Platz bewahrt hat, deren Vorlage in v. 21[b] lautete: וְעוּלָה לֹא רִחֵם (עוּלָה Mädchen, nachbibl. Hebr.). Wie es scheint, entspricht dies לֹא רִחֵם unserem לֹא תֵלֵד, das seine ursprüngliche Stelle gewechselt hat, seitdem die „Unfruchtbare“, עֲקָרָה, eindrang, und damit auch dem עולה den Boden entzog. Ich schlage demnach vor, v. 21[b] als ersten Stichos anzusehen und den zweiten im Anschluss an die LXX (nur mit hebr. Auffassung des עולה) so herzustellen: וְעוּלָהּ לֹא רִחֵם). Dadurch werden wir das „Weiden“ der „Unfruchtbaren“ los und zugleich den Wirrwar im M.T. Im dritten Stichos v. 22[a] ist mit LXX (Bickell) אֹבְדִים für אַבִּירִים zu lesen. Demnach lautet das Tristich: *Der Witwe that er nicht wohl Und ihres Kindes erbarmte er sich nicht Und raffte fort die Verlorenen durch seine Kraft.* Die אֹבְדִים sind die finanziell Ruinierten. **22**[b] **23** *Gestraft wird's, nicht rechnet er auf sein Leben, Gestürzt wird er, ohne Hoffnung, sich zu stützen, Und sein Unterdrücker ist auf seinem Wege.* Mit Bickell ist יֻקַּם für יָקוּם zu lesen, mit demselben nach LXX בְּחַיָּיו für בַּחַיִּין, ebenso in v. 23[a] יֻתַּץ für יִתֶּן und לֹא יִבְטַח für לוֹ לָבֶטַח. Mit יבטח ist das folgende Verb verbunden nach Ges.-Kautzsch[26] § 120d. In v. 23[b] lässt uns die LXX leider in Stich; dass der Text verderbt ist, zeigt die Unform עֵינֵיהוּ, für die wir in Ermangelung eines Besseren מְעַנֵּהוּ schreiben: sein Unterdrücker könnte etwa der Todesengel sein, vgl. Cap. 33 22. Das letzte Wort muss natürlich ein sing. Suff. haben: דְּרָכָיו oder besser wohl דַּרְכּוֹ. **24** *Seine Grösse währt kurz und er ist nicht mehr, Ist gedackt, schrumpft zusammen wie die Melde Und wie der Kopf der Ähre abgeschnitten.* Natürlich ist wieder רֻמּוֹ zu lesen, vgl. v. 20; da die Urheber des Ketib aber רמו für einen plur. hielten, haben sie auch die drei folgenden Verben in den plur. gesetzt, obwohl אֵינֶנּוּ sie eines Besseren hätte belehren sollen; LXX hat den sing., l. also הֻמַּךְ (von מָכַךְ), יִקָּפֵץ und יִמָּל. Wunderlich ist כַּכֹּל, wie alles; schrumpft denn alles ein? und wenn es dies thäte, könnte man dann die allgemeine Eigenschaft gegen die Gottlosen verwerten? Die LXX liest μολόχη = מַלּוּחַ, ein Steppengewächs, dessen Blätter von armen Leuten gegessen werden, vgl. Cap. 30 4. Wenn die Melde unglücklicher Weise nicht zusammenschrumpfen sollte, muss

man כַּמֹּלַח eben zu הַמַּךְ ziehen. יִמַּל kann hier, anders als Cap. 14 2; 18 16, nur das pass., also Niph., sein: abgeschnitten werden; die Ähren wurden in Palästina nicht am Boden, sondern beträchtlich höher abgemäht. v. 24 könnte der Schluss des Gedichtes sein.

25 ist allein von der echten Hiobsrede übrig geblieben, deren Abschluss er ohne Zweifel bildete: *Und wenn nicht, wer will mich Lügen strafen Und zu nichte machen meine Rede?* אַל als Substant. gebraucht. אֵפוֹ sollte man hinter מִי erwarten.

Cap. 25 26. Dritte Rede Bildads.

Wie jetzt der Text vorliegt, hält Bildad Cap. 25 eine kurze Rede von fünf Versen, die keinen Anfang hat und in drei Versen einige Stellen in Eliphas Reden variiert; darauf antwortet Hiob Cap. 26 mit einem Spott über die viele Weisheit, die Bildad beigebracht habe, und einer Verherrlichung der Grösse Gottes, deren Veranlassung und Zweck nur den Exegeten bekannt ist, die beides erst selber hineinlegen und wissen, Hiob wolle dem Bildad beweisen, dass er selber Gottes Grösse viel besser verherrlichen könne, als Bildad mit seinen fünf Versen. Aber warum stammelt denn Bildad so und wie kommt Hiob plötzlich zu der kindischen Eitelkeit, jenen rhetorisch zu besiegen? Und warum hält später Gott selbst für nötig, den Hiob von seiner Überlegenheit zu überzeugen, von der Hiob sich doch Cap. 26 14 schon vollkommen überzeugt zeigt? Dass die Sache nicht in Ordnung ist, beweist schon der Umstand, dass Cap. 27 1, mitten in der angeblichen Rede Hiobs, die Cap. 26 und 27 umfassen soll, eine neue Überschrift auftritt („Hiob fuhr fort u. s. w."), die sonst selbst in den längsten Reden nicht vorkommt und die, wenn sie in der jetzigen Gestalt richtig wäre, mindestens verraten würde, dass Cap. 26 und Cap. 27 in keinem Zusammenhang mit einander stehen. Lautete die Überschrift in Cap. 27 1, deren Auftauchen nicht zufällig sein kann, so wie sie sonst immer lautet, nämlich: da antwortete Hiob und sprach, so würde kein Mensch daran zweifeln, dass alles, was zwischen Cap. 24 und 27 steht, eine Rede Bildads ist, und das um so weniger, als sonst nur die Freunde Gottes Grösse betonen, während Hiob in Gottes Überlegenheit nichts als Schrecken Erregendes findet. Da nun Cap. 26 im Unterschied von Cap. 25 einen wirklichen Anfang besitzt, so muss in Cap. 26 1 einmal בִּלְדַּד für אִיּוֹב gestanden haben. Die ganze Konfusion ist, behaupte ich, daraus entsprungen, dass Cap. 25 2 ff. hinter v. 26 4, wohin dies Stück gehört, vom Abschreiber ausgelassen und dann, am Rande nachgeholt, vor das 26. Cap. geraten ist. Dass Bildad an der Reihe war, veranlasste die Abfassung einer entsprechenden Überschrift für das versprengte Stück, und dies nötigte weiter zu der Abänderung der ursprünglichen Überschriften Cap. 26 1; 27 1. Ähnliche Ansichten vertreten Reuss, Siegfried, Cheyne, Bickell. Budde nennt die Versetzung von Cap. 26 2-4 vor Cap. 25 eine bare Gedankenlosigkeit, was gerade bei ihm scherzhaft klingt.

Cap. 26 1–4 Cap. 25 2–6: in Beantwortung der (uns grösstenteils verloren gegangenen) Rede Hiobs behauptet Bildad, dass gegenüber dem Herrscher in der Höhe kein Wesen, am wenigsten der Mensch, rein sei. Dieser Gedanke scheint betont zu werden, weil Hiob über das böse Schicksal unschuldiger Menschen geklagt hatte (s. die einleitenden Bemerkungen zu Cap. 23 f.). In Cap. 26 1 ist אִיּוֹב für Bildad wieder herzustellen. **2 3** *Wie hast du geholfen dem Kraftlosen, Unterstützt den Arm des Ohnmächtigen! Wie hast du beraten den Unweisen Und Vernunft in Menge zu wissen gegeben!* Hiob hat nach Bildads Auffassung Gott die Macht und die Weisheit abgesprochen, die Welt richtig zu regieren (da er die Rechtschaffenen nicht rette). Ähnlich sagt ja auch Eliphas Cap. 22 13, Hiob meine, Gott führe kein ordentliches Regiment, da

er die Gottlosen nicht strafe. Über מֶה־ vor עָ s. Ges.-Kautzsch[26] § 37 d. Zu לֹא־כֹחַ u. s. w. vgl. Jes 10 15: לֹא־עֵץ, den, der nicht von Holz ist; לֹא־כֹחַ ist nicht die Kraftlosigkeit, sondern der Kraftlose (der von Nicht-Kraft). Weil Gott der Allmächtige ist, meinte Bildad schon Cap. 8 3, ist es klar, dass er gerecht regieren muss. In v. 3 tadelt er das Besserwissenwollen Hiobs, der ja „von gestern her und unwissend ist" (Cap. 8 8f.), und die Länge seiner Rede vgl. 18 2; 8 2. 4 Cap. 25 2 *Mit wessen Hilfe hast du Worte vorgebracht, Und wessen Geist ging aus von dir? Herrschaft und Schrecken sind bei ihm, Der Frieden schafft in seinen Höhen.* אֶת־מִי bedeutet wegen v. 4[b]: mit ihm, אֶת ist also nicht die nota acc., obwohl הִגִּיד in Cap. 31 37, wenn dort der Text richtig ist, ausnahmsweise mit dem acc. konstruiert ist. Bildad fragt: wer hat dich inspiriert, woher hast du so mächtige Weisheit, dass du sogar Gott damit übertrumpfen willst? Natürlich erwartet er nicht die Antwort: von dem und dem, sondern das bescheidene Eingeständnis, einen solchen Bundesgenossen und eine solche Inspiration giebt es nicht, der Mensch ist eben nicht klüger als Gott, und es ist eine Vermessenheit, ihm regieren helfen zu wollen. Für Budde, der an Hiob als Sprecher dieser Worte festhält, passt allein die Auskunft, Hiob wolle sagen, dass Bildad in Cap. 25 ihn bestohlen habe: wenn er aber gleich darauf von der „Grösse" des Dichters spricht, so meint er das hoffentlich in ironischem Sinne, in Wahrheit verführe doch der Dichter gar zu kindisch. „Herrschaft und Schrecken sind bei ihm", fährt Bildad Cap. 25 2 fort, wie kann der unwissende und ohnmächtige Mensch den kritisieren wollen? הַמְשֵׁל ist der substantivierte Inf. Hiph., mit וָפַחַד ein Hendiadyoin bildend, eine Schrecken einflössende Herrschaft führt Gott, der da „Frieden schafft in seinen Höhen". Er regiert nicht blos auf Erden, wo der Mensch sein Thun übersehen zu können sich einbildet, sondern bändigt auch die gewaltigen Mächte in seinem himmlischen Herrschergebiet. Dem Dichter schweben wohl ähnliche halb mythische Vorstellungen vor, wie die, auf die er Cap. 26 5 12 f. anspielt, Vorstellungen von abtrünnig gewordenen Engeln, Sterngeistern u. dgl. (vgl. Henoch Cap. 18 15; 80 6). 3 4 *Sind zählbar seine Scharen? Und über wen erhebt sich nicht sein Hinterhalt? Wie wäre da der Mensch gerecht bei Gott Und wie wäre rein der Weibgeborne?* Gott verfügt über die unzählbaren Scharen der Höhe, die seine Befehle ausrichten, ihm Nachrichten zutragen, wie die bne elohim in Cap. 1 2 vgl. z. B. Gen 18 28; 28 12; I Reg 22 19, durch die er also das Regiment über die Menschen ausübt, wenn er auch selber hinter den Wolken verborgen ist Cap. 22 13f. אוֹרֵהוּ ist eine wunderliche Form (Ges.-Kautzsch[26] § 91 1 A. 1b), beim Dichter gar nicht gebräuchlich; der Sinn: sein Licht erhebt sich über alles, hat gar keine Beziehung zu Bildads Grundgedanken: oder soll das Licht dazu dienen, ihm alles zu enthüllen? wie stehts dann mit den nächtlichen Verbrechern, die Cap. 24 13 aufgezählt sind? אורהו ist eine dogmatische Korrektur für das אָרְבּוֹ, das die LXX noch hat: sein Hinterhalt, seine Auflauerer, die den Menschen auch da fassen, wo er sich vor Gott sicher glaubt (22 13). Da ist es doch klar, dass der Mensch, wie Hiob selber schon zugegeben hat (9 2), bei Gott nicht als rein gelten kann! In v. 4—6 werden Sätze aus Eliphas Reden (Cap. 4 17 ff.; 15 14 ff.) variiert, doch giebt ihnen

der Zusammenhang einen etwas abweichenden Sinn: Gott sieht alles, ihm entgeht nicht der kleinste Flecken, darum kann kein Mensch bei ihm für rein gelten und also auch das Unglück der vermeintlich Unschuldigen nicht gegen Gottes Gerechtigkeit ins Feld geführt werden. **5 6** *Sieh, selbst der Mond, der ist nicht hell, Und die Sterne sind nicht rein in seinen Augen: Nun gar der Mensch, die Made, Und der Sterbliche, der Wurm!* יאהל ist wohl blos schlechte Orthographie für יָהֵל (von הָלַל) vgl. Cap. 31 26. Dass gerade der Mond, nicht die Sonne, als ein Körper genannt wird, der nicht (fleckenlos) hell ist, darf nicht auf die leicht erkennbaren Flecken des Mondes zurückgeführt werden, sondern hängt einfach mit der Parallelisierung mit den Sternen zusammen; höchstens spielt noch die alte Verehrung, die der Mond bei den Semiten genoss, etwas mit ein. אַף wie Cap. 4 19; 15 16. **Cap. 26 5 6** *Die Riesen winden sich vor Angst, Die unter den Wassern ihre Wohnungen haben, Nackt liegt Scheol vor ihm, Und keine Decke hat der Abgrund.* Die רְפָאִים sind nicht die verstorbenen Menschen, die eine gar zu armselige Parallele zu den Gestirnen Cap. 25 5 und Scheol, den Säulen des Himmels, Rahab u. s. w. Cap. 26 6 ff. ergäben, sondern die vorzeitlichen Riesen, die von Gott in die Unterwelt gestürzt wurden, wie die Giganten (vgl. LXX) und Titanen der Griechen. Dass später das Wort durch Verallgemeinerung auf alle Bewohner der Unterwelt ausgedehnt wird, spricht natürlich nicht dagegen. Sie geraten in Angst (für das Polal יחוללו sollte man eher das Hithp. יִתְחוֹלָלוּ vgl. Cap. 15 20 erwarten), wenn sie Gottes Auge auf sich gerichtet fühlen. Für וְשֹׁכְנֵיהֶם l. mit Bickell מִשְׁכְּנֵיהֶם, denn dass die Giganten unter den Fischen hausen, wäre eine närrische Bemerkung. Zu dem acc. עָרוֹם s. zu Cap. 24 7 10. אֲבַדּוֹן beim Dichter auch Cap. 31 12, sonst noch Cap. 28 22. Die Unterwelt liegt nach v. 5 noch unter dem Meer. Die folgenden vier Verse 7—10 könnte man schon missen (in der ursprünglichen LXX fehlt v. 5—11), da sie nur die Schöpfergrösse Gottes malen und auch stilistisch sich nicht sonderlich gut anschliessen, vielleicht hat sie doch dieselbe Hand eingesetzt, der wir auch Cap. 9, 8-10 verdanken. **7 8** Gott spannt aus (9 8) den „Norden" über dem Chaos. צָפוֹן ist als pars pro toto für die Erde vielleicht deshalb gewählt, weil man seit dem Exil ungeheure Berge im Norden kennt, auf denen die Gottheit wohnt (Jes 14 13; Hes 1 4 vgl. Cap. 28 13 ff.) und deren Schwere das Wunder noch unbegreiflicher macht, dass die Erde über dem Nichts aufgehängt ist. In v. 8 werden die Wolken als Wasserschläuche gedacht vgl. Ps 33 7 LXX; Cap. 38, 37 vergleicht sie der Dichter, aber rein poetisch, mit Wasserkrügen. Die dünnen Schläuche bersten nicht trotz ihres ungeheuren Inhalts — wieder ein Wunder! **9 10** Der erste Stichos ist unverständlich punktiert: er hält fest die Fläche des Thrones (oder des Vollmonds כֶּסֶה). Dass das Piel מְאַחֵז (nur hier) verschliessen bedeute, ist doch eine ganz willkürliche Annahme, die auch nichts nützt; dem Vollmond das Gesicht zuhalten (Budde), damit er nicht sehen oder schreien kann, das wäre ein Scherz, aber kein Wunder, kann aber glücklicher Weise nicht aus אחז herausgedeutet werden, dessen Piel einfach das Intens. vom Qal sein wird: immer festhalten, vor dem Hinfallen bewahren. Da פְּנֵי dazu nicht passt, lese ich פִּנֵּי, Eckpfeiler (vgl. Sach 14 10), ferner כִּסֵּה für כִּסְאֹה: *Er stellt fest die Pfeiler seines*

Thrones, nämlich des Himmels vgl. v. 11, ein Satz, der zu v. 7 und v. 10 stimmt und dem Leser ein neues Wunder vor Augen führt. Am Himmel breitet alsdann Gott sein Gewölk aus wie einen Vorhang vor dem Thron. פרשו ist wohl aus zwei Lesarten פרז und פֵּרֵשׂ entstanden und das letztere herzustellen. v. 10: *Einen Kreis beschrieb er auf den Wassern, Bis wo sich begrenzt Licht und Finsternis.* Nach Prv 8 27 ist mit Hoffmann חק חָג zu schreiben. Die Erde ist als Scheibe gedacht, die auf dem Meere schwimmt und von ihm umgeben ist. Jenseits dieser Scheibe, über dem Wasser des erdumfassenden Ozeans, herrscht die urweltliche Finsternis, nur die Erdscheibe ist beleuchtet; an ihrem Rande treffen also die äussersten Enden (תַּכְלִית vgl. Cap. 28 3) von Licht und Finsternis zusammen. Diese Darstellung hat mit Gen 1 4 nichts zu thun, wo von dem überhimmlischen Licht die Rede ist. — Nach diesem Intermezzo erhalten wir **11 12** wieder Anschluss an v. 5 6: *Die Säulen des Himmels geraten ins Schwanken Und erschrecken vor seinem Schelten, Durch seine Kraft regte er das Meer auf, Und durch seine Einsicht zerschmetterte er Rahab.* Das Poal יְרוֹפָפוּ nur hier. Das Schelten Gottes wird der Donner sein, der die den Himmel tragenden Berge (vgl. 9 6) ins Beben bringt. v. 12 spricht von der Urzeit wenigstens im zweiten Stichos und darum wohl auch im ersten. Damals „regte er auf", nämlich zum entscheidenden Kampf um die Weltherrschaft, das Meer, Rahab, תְּהוֹם, die chaotische Urmacht, und zerschmetterte der Gegnerin das Haupt vgl. zu Cap. 7 12; 9 13; seinen Sieg verdankte er nicht blos seiner Kraft, sondern auch der Intelligenz, die dem Chaos fehlt. רָגַע anders als sonst (Jer 31 35; Jes 51 15) zu übersetzen, liegt kein Grund vor; es wäre auch schwerlich eine andere Bedeutung ausfindig zu machen, die zu בְּכֹחוֹ passt. Ebenso wenig ist es angezeigt, die Ausdrücke unsers Dichters dem bekannten babylonischen Mythus von Marduk, der aus der besiegten tiâmat die gegenwärtige Welt aufbaut, gewaltsam anzunähern (מָחַץ heisst nicht: in Stücke hauen, תְּבוּנָה nicht: Kunst): dass der babylonische Mythus und die palästinensischen Sagen von der Urzeit verwandt sind, unterliegt keinem Zweifel, aber es ist „unmethodisch", die Frage, ob die Palästinenser alles einfach entlehnten oder ganz oder zum grössten Teil selbständig speculierten, kurzer Hand zu Gunsten der ersten Alternative zu lösen. **13 14** *Durch seinen Hauch wird der Himmel heiter, Seine Hand durchbohrte die flüchtige Schlange. Sieh, das sind die Umrisse seiner Wege, Doch was für ein Geflüster ists, das wir zu hören bekommen.* Der letzte Vierzeiler scheint in die Gegenwart zurückzulenken. Gottes Hauch verscheucht das Gewölk, nachdem er die flüchtige Schlange (Jes 27 1) durchbohrte. Dies Ungeheuer muss dasselbe bezeichnen, was der Liwjathan Cap. 3 8, die Wolkenschlange, die den Kosmos wieder ins Chaos herunterzuziehen droht. Die LXX liest in v. 13a: בְּרִיחֵי שׁ׳ שְׂעָרָה, ein Satz, der sprachlich anstössig und inhaltlich unverständlich ist, wenigstens mit der zu Cap. 7 12; 9 13 erwähnten Vorstellung der Babylonier von den Riegeln sich nicht in Einklang setzen lässt; wollte man nach der letzteren שפרה in שָׁמַר verwandeln, so bliebe noch שמים unerklärt, wofür etwa תְּהוֹם zu erwarten wäre. v. 14 lässt auf den einleitenden Satz: das sind die Enden, d. h. die uns sichtbaren Grenzlinien seines Thuns, in dessen Inneres wir niemals eindringen, zwei Nachsätze folgen, von denen ich

nur den ersten für ursprünglich halte, obgleich gerade der zweite in der LXX älter ist. v. 14^b wörtlich: und was ist das Flüstern eines Wortes, das wir anhören, was will das wenige, was wir von Gottes Wirksamkeit wissen, sagen, es dringt von ihr nur ein Flüstern zu unserem Ohr herüber. Es wäre also vermessen, Gott kritisieren zu wollen. Sagt nun Bildad v. 14^b, dass wir von Gott nur ein Flüstern vernehmen, so kann er nicht fortfahren: der Donner seiner Kraft, wer achtet dessen, oder: wer hat da Einsicht: wie kann man ein Achtgeben oder ein Begreifen verlangen für etwas, wovon man nichts weiss? Übersetzt man: wer bemerkt den Donner u. s. w., wer hört etwas davon? so wird der Satz zu einem leeren Füllsel. Ich halte ihn daher für den wohlgemeinten Zusatz eines andächtigen Lesers; in der LXX ist der so wie so schon reichlich lange Stichos noch länger und klingt noch naiver: „Doch die Stärke seines Donners, wer verstehts, wann er es thut?“ d. h. wenn er im Gewitter die Wolkenschlange durchbohrt, wer ermisst da seine Kraft? Dass dieser Satz zu Bildads Absicht nicht passt, liegt auf der Hand, es ist aber keineswegs ausgeschlossen, dass die LXX den ursprünglichen Wortlaut hat und dass der hebr. Text ihn nur wegen seiner unmetrischen Form abkürzte.

Cap. 27. Bruchstücke aus der Antwort Hiobs und der dritten Rede Zophars.

Dass Cap. 27 nicht in ursprünglicher Verfassung ist, haben unbefangene Leser längst entdeckt, in der Lösung der Schwierigkeiten sind jedoch die Kritiker sehr verschiedene Wege gegangen. Das Cap., über dessen Überschrift in den einleitenden Bemerkungen zu Cap. 25 f. gesprochen ist, enthält nur wenig, was der Dichter dem Hiob in den Mund gelegt haben könnte; v. 7—10; 11—23 müssen entweder unecht sein, wie Studer, Bernstein, Wellhausen, Siegfried, Kuenen urteilen, oder mit Bickell, Hoffmann u. a. einer Zopharrede zugewiesen werden, deren Überschrift ausgefallen ist (vielleicht mit einer kurzen persönlichen Einleitung). Die letztere Annahme scheint mir die einfachere, besonders deshalb, weil nicht einzusehen ist, warum nicht auch Zophar zum dritten Mal geredet haben sollte. Für Hiob bleibt also nur v. 2—6 sicher übrig: die Weglassung seiner eigentlichen Ausführungen über Gottes Regiment wird ähnlich zu beurteilen sein, wie bei Cap. 24, obwohl auch rein mechanische Beschädigung des alten Gedichtes denkbar ist. Von dem Rest, v. 11—13, könnte v. 12 der Abschluss der Hiobrede sein und v. 11 13 der Rede Zophars eingefügt werden.

1—6 12 Hiob will sein Recht nicht aufgeben. In v. 1 ist die ursprüngliche Überschrift, die nur infolge der in Cap. 25 f. eingedrungenen Konfusion abgeändert wurde, wieder herzustellen: da antwortete Hiob und sprach. Da v. 3 den Zusammenhang zwischen v. 2 und 4 zerreisst, so nehme ich an, dass er seine ursprüngliche Stelle verloren hat und etwa hinter v. 5 gehört. **2 4** *So wahr Gott lebt, der mein Recht beseitigt hat, Und der Allmächtige, der mit Bitterkeit erfüllte meine Seele: Fürwahr, nicht reden meine Lippen ruchlos, Noch murmelt meine Zunge Trug!* Wie v. 5 zeigt, kann v. 4 nicht bedeuten: es sollen meine Lippen keinen Trug reden, nämlich kein Bekenntnis meiner Schuld ablegen, was ohnehin schon wegen עַוְלָה nicht angeht (gegen Budde). Der Sinn ist so einfach, dass nur der Wunsch, v. 3 um jeden Preis an seinem jetzigen Ort zu halten, zu solchem, wie Budde beteuert, allein richtigen Verständnis verführen konnte. Hiob sagt, er rede nicht ruchlos oder unwahr, wenn er behaupte, dass Gott sein Recht (und das Recht vieler Unschuldigen) unter-

drücke. Für עֲוְלָה s. zu Cap. 5 16 und 6 28 29. Statt יֶהְגֶּה v. 4ᵇ wird doch das fem. zu lesen sein. **5 3** *Fern sei es von mir, euch recht zu geben, Bis ich sterbe, gebe ich meine Unschuld nicht auf, Denn ganz ist noch mein Odem in mir, Und Gottes Hauch in meiner Nase.* In v. 5ᵇ ist mit Bickell nach LXX מִמֶּנִּי zu streichen, denn Hiob kann nicht sagen wollen, dass er künftig seine korrekte Haltung nicht ablegen wolle (vgl. 2 9), sondern meint dasselbe, was v. 2 das הֵסִיר besagt: ich lasse meine Unschuld nicht streichen. „Bis ich sterbe" wird durch v. 3 expliciert: ich lebe noch und bin noch im Stande, mich zu verteidigen. Über die Hypallage כל־עוד für עוד כל־, deren emphatische Kraft der Energie des Trotzes gut entspricht, s. Ges.-Kautzsch²⁶ § 128 e. Mit dem ersten Distichon des folgenden Vierzeilers **6** bricht Hiobs Rede ab: *An meinem Recht halte ich fest und lasse es nicht, Nicht schämt sich mein Herz ob meinen Tagen.* החזיק wird hier anders gebraucht als im Volksbuch Cap. 2 3 9 יֶחֱרַף giebt schwerlich einen vernünftigen Sinn: nicht schmäht mein Herz einen von meinen Tagen, schmähen, verhöhnen ist viel zu stark. Ich schlage יֶחְפַּר vor; zur Konstruktion vgl. Jes 1 29.

Auffallend ist, wie viel zuversichtlicher und ruhiger trotz aller übrig gebliebenen Bitterkeit Hiob hier spricht als vor Cap. 19. Dort erwartet er für sein trotziges Festhalten an seinem Recht augenblicklichen Tod oder Vermehrung seiner Qualen; hier konstatiert er, dass er ungerecht behandelt sei, fühlt sich aber mutig und stark genug, sich zu verteidigen. Er weiss eben, dass Gott nicht „in der Fülle seiner Kraft" mit ihm hadern wird, sondern dass seine gerechte Sache siegen muss, wenn er vor Gott treten darf (vgl. Cap. 23 6 7).

12 *Siehe, ihr alle habt's selbst gesehen, Warum seid ihr denn so völlig eitel.* Man könnte den v. zwar zur Not direkt an v. 6 anschliessen: Ihr alle kennt mein Leben, aber er sieht mehr nach dem Abschluss einer ganzen Rede aus: ihr habt alle den Weltverlauf (wie ihn Hiob in dem ausgefallenen Teil schilderte) selber gesehen, warum redet ihr denn so thöricht vgl. Cap. 21 34.

Zophars Rede v. 7—11; 13—23.

7—10 Eingang. Möglicher Weise ist ausser der Überschrift: „Da antwortete Zophar der Naematit und sprach" noch ein persönliches Wort gegen Hiob ausgefallen. Die Echtheit dieser Verse steht mir weniger fest, als die von v. 14 ff., s. jedoch zu v. 10ᵇ. **7 8** *Es gehe wie dem Gottlosen meinem Feinde Und meinem Widersacher wie dem Frevler! Denn was ist die Hoffnung des Unheiligen, Wenn Gott seine Seele abfordert?* Dass אֹיְבִי an Hiob anklingt, wird kein Wortspiel sein sollen. Natürlich liegt in v. 7 der Ton nicht auf dem Wunsch als solchem. Zophar will, entgegen den Behauptungen Hiobs vom Glück des Gottlosen, sagen: kein schlimmeres Loos als das des Frevlers! Der Christ würde übrigens sagen: ich kann es meinem schlimmsten Feinde nicht wünschen. v. 8 motiviert die Behauptung von v. 7; zu streichen ist כִּי יבצע, das weder als Qal (wenn er raubt) noch als Piel יְבַצַּע einen Sinn giebt, denn wenn Gott jemandes Leben „abschneidet", so hat, sofern man nicht an die Unsterblichkeit glaubt, weder der Fromme noch der Unfromme etwas zu hoffen. Das Sätzchen ist Variante zu dem folgenden כי ישל, l. mit Wellhausen u. a. כִּי יִשְׁאַל, wenn „abfordert", nämlich durch eine schwere Krankheit, bei der nur dem Frommen noch Hoffnung auf Genesung bleibt. Durch Streichung der

Variante werden die drei כִּי auf zwei und der erste Stichos auf sein richtiges Mass reduciert. Zophar spricht also dem Hiob jede Hoffnung ab, wenn er nicht von seiner Ruchlosigkeit lässt. **9 10** *Wird Gott sein Geschrei hören, Wenn Drangsal über ihn hereinbricht? Wird er am Allmächtigen seine Lust sehen, Ruft er zu ihm, wird er sich seiner annehmen?* v. 10ᵃ bildet einen Gegensatz zu der Verheissung des Eliphas Cap. 22 26 für den Fall, dass sich Hiob bekehrt. v. 10ᵇ giebt im M. T. keinen Sinn: wird er rufen Eloah zu aller Zeit? Das wäre eine Angabe über den Charakter, nicht über das Loos des Gottlosen, die hier weder im Munde Hiobs noch Zophars angebracht ist. Nach LXX und Pesch. lese ich אֵלָיו הֲיִפְגָּעֶהָ für אלוה בכל עת. Zu פגע c. acc. vgl. Jes 64 4. יִקְרָא אֵלָיו ist Vordersatz. Die Lesart der LXX macht es möglich, an der Echtheit von v. 7—10 festzuhalten, unter der Bedingung, dass man diese Verse dem Zophar giebt.

11 13—23 Nach dieser Vorbereitung lässt nun Zophar wieder eine lange Ausführung über die Behandlung der Gottlosen durch Gott folgen, die keinen neuen Zug bringt. Um so wunderbarer ist, dass es noch immer Exegeten giebt, die diese „Belehrung" dem Hiob zuschreiben. Er belehrt also die Freunde mit ihren eigenen Worten, ohne die geringste Nuance, geschweige eine andersartige Auffassung hinzuzufügen. Denn dass auch v. 12, wenn man ihn diesem Zusammenhang belässt und v. 12ᵇ erklärt: ihr rennt mutwillig ins Verderben, von diesem Widersinn nichts wegnimmt, ist klar für jeden, dem nicht der apologetische Eifer mit dem Urteil davonläuft. **11 13** In v. 11 ist ursprüngliches אורך אֲשֶׁר (zu אֲשֶׁר vgl. LXX) in אוֹרֶה אֶתְכֶם verwandelt worden, um für die vermeintliche Hiobsrede ein plural. Obj. zu gewinnen. *Ich will dich belehren über das, was Gott thut, Was beim Allmächtigen geschieht, nicht verhehlen.* In v. 13 variiert Zophar das Stichenpaar, mit dem er Cap. 20 29 schloss: אדם ist wie dort zu streichen, עָרִיצִים und יִקָּחוּ in den sing. zu setzen, da v. 14ff. mit dem sing. fortgefahren wird. **14 15** *Wenn seine Söhne gross werden, ist es für das Schwert* u. s. w. Eine Reihe von Bildern vom Unglück, die ohne viel Sorgfalt vom Dichter hingeworfen werden, wie er es öfter mit diesen leichten, ihn wenig interessierenden Schilderungen macht. *Seine Überlebenden werden durch den Tod begraben*, nicht durch Menschen, sie bleiben liegen, wo sie sterben, werden eigentlich gar nicht begraben. Für „seine" Witwen kann man mit LXX אַלְמְנֹתֵיהֶם lesen: wie sie nicht begraben werden, so auch nicht in der feierlichen Totenklage beklagt. **16 17** Sein Silber und seine wertvollen Gewänder teilen die Gerechten als seine von Gott eingesetzten Erben. **18 19** Für כָעָשׁ l. mit LXX כְּעַכָּבִישׁ. v. 18ᵇ 19ᵇ 21—23 fehlen in LXX und sind in der That sehr entbehrlich, aber wie vieles andere ist nicht minder entbehrlich! Ist v. 18ᵇ echt, so soll wohl die Hütte des Feldhüters als Beispiel einer Wohnung gelten, die nur auf kurze Zeit errichtet und dann gleichgültig abgebrochen wird. v. 19ᵃ: *Reich legt er sich schlafen, doch ferner nicht.* יֵאָסֵף ist wohl mit der LXX in יוֹסִף zu verwandeln vgl. Cap. 20 9. v. 19ᵇ: *Die Augen öffnet er und ist es nicht mehr*, nämlich nicht mehr reich; der Ausdruck ist aber mangelhaft und hat eine fatale Ähnlichkeit mit dem bekannten Volkswitz: als er aufstand, da war er tot (Jes 37 36). **20 21** Schrecknisse ereilen ihn (vielleicht besser

תשיגהו auszusprechen) „wie Wasser“, wie eine Überschwemmung durch einen Wolkenbruch; בַּיּוֹם für כמים zu schreiben (Merx) ist nicht nötig, denn לַיְלָה v. 20[b] ist nur hinzugesetzt, weil man im Schlaf eher mitsamt seinem Hause vom Sturm vernichtet werden kann; es ist wohl auch zu 20[a] hinzuzudenken, wie überhaupt Wasser und Wind zusammen den Begriff Wettersturm ausdrücken. v. 21 führt das Bild v. 20[b] in phantastischer Weise weiter aus. **22 23** Subj. von v. 22[a] muss wohl Gott sein: *Er schleudert auf ihn* (Geschosse?) *schonungslos* u. s. w. Der Vers erinnert an Cap. 20 23 f. Auch in v. 23 wird viel eher Gott als ein unbestimmtes „man“ Subj. sein vgl. zu Cap. 18 18. עָלֵימוֹ כַּפֵּימוֹ ist vermutlich aus עָלָיו בְּכַפָּיו entstanden; zu שפק oder vielmehr סָפַק (sonst c. acc.) mit בְּ vgl. zu Cap. 16 4. Gott schlägt über ihn die Hände zusammen, nämlich im Zorn vgl. Num 24 10, und zischt über ihn von seinem (himmlischen) Ort, zum Zeichen der Verwerfung und des Hohnes.

Cap. 28. Gedicht über den Wohnsitz der Weisheit.

Dies Gedicht, das zwar etwas überladen und spielend, aber doch mit manchen Schönheiten ausgestattet ist, ein Seitenstück zu Prv 8, hat schon in alter Zeit die Hand eines Lesers mit dem Thema des Buches Hiob zu verknüpfen gesucht (s. zu v. 28), und manche Exegeten haben sich abgequält, ihm einen Platz im Zusammenhang ausfindig zu machen, aber es hat alles nichts helfen können, das Gedicht lässt sich mit unserem Buch weder in „folgerichtige“, noch auch nur in polemische Verbindung bringen. Cheyne hat den Eindruck, dass die Dichtung nicht ganz vollständig erhalten sei, und irrt darin nicht, doch halte ich es für möglich, die ursprüngliche Vollständigkeit auf eine einfache Weise wieder herzustellen. Jetzt heisst es v. 7f., dass Adler, Habicht und Löwe trotz ihres scharfen Blicks den Weg in die Bergwerke nicht kennen, das ist absurd; wie es sich v. 21 um die Weisheit handelt, deren Stätte den Vögeln verborgen ist, so muss auch v. 7 der Pfad der Weisheit gemeint sein. Dann muss aber ein Satz wie v. 20 vor v. 7 ausgefallen sein, und da dieser Satz ohnehin schon zweimal da ist (v. 12 20), so wird er in derselben Form vor v. 7 ergänzt werden dürfen. Damit ist auch die Schwierigkeit, die in v. 1 das כי macht, behoben: auch hier ist der Kehrvers wieder einzusetzen. Wie öfter, z. B. in Ps 46 und 49, so ist auch in unserem Gedicht der Refrain zweimal vergessen worden. Sorgfältigere Prüfung lehrt, dass jedes Mal auf die Kehrversfrage: wo ist die Weisheit daheim? sechs Disticha oder drei Vierzeiler folgen. Das Gedicht, das übrigens die LXX nur in verkürzter Form aufgenommen hat, zeichnet sich also auch durch eine kunstvolle Struktur aus. Der philosophische Grundgedanke beruht auf der Vorstellung vom νοῦς im Kosmos als dem höchsten und kostbarsten Gut, das der Mensch weder durch Arbeit erringen, noch durch Gold erkaufen kann, von dem die tote und die belebte Natur nichts weiss: es ist die im Naturgesetz waltende Vernunft, die Gott studierte und anwendete, als er die Welt schuf. Der Verf. ist ebenso gewiss mit griechischen Ideen bekannt, wie Aristobul und Philo und mag ja etwa im 3. Jahrhundert gelebt haben.

1—6 Voraufzuschicken ist also der Kehrvers: Die Weisheit, woher kommt sie, Und wo ist die Stätte der Vernunft? **1** Hat doch das Silber einen Ort, von dem es hervorgeht, ebenso das Gold eine Stätte, *wo man es läutert* (זָקַק eigentlich seihen, aus der zum Schlamm erweichten Erde), also sollte doch auch die Weisheit irgendwo zu finden sein. **2** Für das pass. יֻקָּח ist wegen der folgenden Verben das act. יִקַּח zu lesen. Man gewinnt aus Staub Eisen und *Gestein schmelzt man zu Kupfer um*; das Verb in v. 2[b] wohl als יָצוּק von יָצַק gemeint. **3** ist mit Hilfe von Konjekturen in seine jetzige Verfassung ge-

bracht und dabei viel zu lang geworden. M. T. קֵץ, LXX חֹק, beides giebt keinen rechten Sinn; dass die Finsternis nicht aufhört, zeigt ja gleich v. 3ᵇ, auch thut sie es doch trotz der Bergmannslampe nicht. Ich vermute für קֵץ שָׂם (חֹק) ein ursprüngliches בִּקֵּשׁ und streiche das ו in ולכל, sowie das הוא vor חֹקֵר (so statt des part.): *Man hat durchforscht die Finsternis bis zur äussersten Grenze, Durchsucht den Stein des tiefsten Dunkels.* Hiermit geht der Verf. zur Schilderung des Bergbaus über. In ganz abscheulichem Zustande ist 4, wo zwei Varianten eingedrungen sind. Zu מעם־גר ist מִנִּי־רֶגֶל die bessere Variante, denn ersteres: „von dem in der Fremde weilenden hinweg" ist ja doch Unsinn. Ebenso ist הנשכחי Variante zu אנש נעו, beide geben keinen Sinn, denn der Arbeiter im Bergwerk ist weder vergessen, noch schwankt er fern von den Menschen weg. Ich schlage vor בְּמִשְׁכָּה נָעוּ (vgl. MERX). Demnach: *Man brach einen Schacht unterm Fusse weg, So schwebt man hernieder, am Seile schwankend.* In v. 4ᵇ der plur., weil geschildert wird, was der Autor, vielleicht in den Kupferbergwerken der Sinaihalbinsel, gesehen hat. **5 6** Oben trägt die Erde Brotkorn, „unter ihr" ist es umgekehrt wie vom Feuer, so gierig wühlt der Mensch nach ihren Schätzen. Darunter sind nach v. 6 auch Edelsteine, der Sapphir, unter dem hier aber der undurchsichtige, nach v. 6ᵇ mit goldfarbigen Eisenkiespunkten besäte Lasurstein zu verstehen ist (DILLMANN), im Altertum hoch angesehen und vielfach künstlerisch verarbeitet (Ex 28 18 vgl. 24 10).

7—11 24 Vor v. 7 wieder die Frage: wo ist die Stätte der Weisheit? zu ergänzen s. die einl. Bem. zu Cap. 28. **7 8** Der Geier kennt den Pfad nicht, der Habicht erblickte (s. zu Cap. 20 9) ihn nicht. Warum soll der Habicht den Pfad zu dem Sapphir enthaltenden Gestein oder zu den Bergwerken nicht erblickt haben? und wenn er's nicht hätte, warum würde das erwähnt? Der Vierzeiler ist nach v. 21ᵇ zu deuten, gemeint ist der Pfad zur Weisheit, die hier mit den vorhin genannten Kostbarkeiten parallelisiert wird. Prosaisch würde der Satz heissen: wenn man auch den scharfen Blick des Geiers hätte, den Fundort der Weisheit würde man nicht erklicken (S. noch zu v. 28). בְּנֵי־שַׁחַץ, Söhne des Stolzes, epipethon ornans für die grösseren Raubtiere, nur noch in dem gleichfalls jungen Gedicht Cap. 41 26. עָדָה nur hier und Prv 25 20: *Nicht beschreitet ihn der Löwe*, nämlich den Pfad, der zur Weisheit führt — nach BUDDE den senkrechten Stollen v. 4, weswegen v. 5 f. unecht sein sollen: hätte jemand dem Dichter die Fliege oder die Kellerassel entgegengehalten, so wäre er danach blamiert gewesen. **9 10ᵃ 11ᵃ** In den so harten Kieselstein dringt des Menschen Hand ein, wühlt die Berge von der Wurzel um, bricht in den Felsen Gänge. יְאֹרִים, sonst vom Nil und seinen Kanälen gebraucht, muss hier zur Bezeichnung der wagerechten Stollen dienen, wie v. 4 נַחַל für den senkrechten Förderschacht. v. 10ᵇ und 11ᵃ scheinen ihre Stelle vertauscht zu haben, wie abgesehen vom Inhalt schon der Parallelismus von יארים und נְהָרוֹת nahelegt. v. 11ᵃ: „Vorm Tropfenguss verstrich er Wasseradern"; vielleicht sind die נהרות nicht einmal Wasseradern, sondern einfach dasselbe was יארים. Der Verf. scheint doch genaue Kenntnis vom Bergbau zu haben. **10ᵇ 11ᵇ 24** Abschluss der Strophe und Vorbereitung des Kehrverses: *Und alles Kostbare sah sein*

Auge, Und Verborgenes bringt er ans Licht, Denn bis zu den Enden der Erde blickt er, Sieht alles unter dem Himmel. v. 24 giebt an seiner jetzigen Stelle keinen Sinn (s. u.), passt hier dagegen ausgezeichnet. Ähnliche Versetzungen fanden wir in Cap. 3 3 9 und Cap. 17 9 10; die Kolumnen des alten Manuskripts mögen plm. 20 Stichen gehabt haben. Vielleicht ist in v. 24ᵇ כֹּל vor תַּחַת zu setzen, da sonst יִרְאֶה kein Obj. hat. Alles unter dem Himmel sieht der Mensch, nur die Weisheit nicht.

12—19 In v. 12ᵃ ist wegen v. 20 תָּבוֹא zu lesen; das תִּמָּצֵא wird aus v. 13 eingedrungen sein vgl. zu Cap. 11 7. Die Strophe sagt: nirgends auf Erden und im Meer ist die Weisheit zu finden, man kann sie für alle Schätze der Welt nicht kaufen. **13 14** *Nicht hat entdeckt der Mensch den Weg zu ihr.* Wegen הֵבִין passt עֶרְכָּהּ, ihr Schätzungspreis (den es ohnehin gar nicht giebt v. 17) nicht besonders gut, sondern ist nach LXX vgl. v. 23 durch דַּרְכָּהּ zu ersetzen. Auch das Meer weiss nichts von ihr; in v. 14ᵃ ist vielleicht אָמְרָה zu schreiben, da תהום immer fem. ist. **15 16** Wenn die Weisheit aus irgend einem fernen Lande oder aus dem Meer heraus gleich anderen Gütern zu holen wäre, so könnte man sie gegen die letzteren einzutauschen versuchen, aber das Gold der Erde und die Perlen des Meeres kommen ihr an Wert nicht gleich, so würde auch das nicht helfen. v. 15ff. zu streichen, hat man nicht die geringste Berechtigung. Nicht um den Wert der Weisheit handelt es sich, sondern um die Unmöglichkeit, sie zu erwerben. Für סְגוֹר v. 15ᵃ ist wohl mit Hoffmann סָגוּר, abgekürzt für זָהָב ס׳, geschlossenes, gediegenes Gold, zu lesen. Zu סָלָה vgl. Thr 4 2. Der Edelstein שֹׁהַם stammt nach Gen. 2 12 aus dem Goldlande חֲוִילָה. **17—19** עָרַךְ c. acc., sonst mit לְ oder אֶל, vielleicht intrans. זְכוֹכִית, Glas, Krystall, nur hier, öfter im Talmud. Die Variante v. 19ᵃ hat für Gold und Glas den Topas von Kusch. Zu v. 17ᵇ vgl. Prv 8 19, zu v. 18ᵇ Prv 8 11. Wie v. 19ᵃ zu v. 17ᵃ, so ist v. 19ᵇ Variante zu v. 16ᵃ; welche Variante jedesmal die bessere ist, lässt sich natürlich nicht entscheiden.

20—23 25—27 Niemand weiss, wo die Weisheit ist, nur Gott weiss es, er hat sie entdeckt, als er die Naturordnung schuf. Ungeduldig wird v. 20 noch einmal gefragt, wo die Weisheit wohnt, da sie doch existiert. Aber **21 22** weder Mensch noch Tier (s. zu v. 28) kennt ihren Ort, selbst Tod und Abgrund (s. zu Cap. 26 6), beide personificiert wie der erstere auch Cap. 18 13, müssen bekennen, dass sie nur von ihr gehört haben. **23—25** *Gott entdeckte ihren Weg* u. s. w. Gott hat den Weg zu ihr gefunden, er allein! er hat sie entdeckt. Der Eindruck, dass die Weisheit unabhängig von Gott existiere, wird durch das Folgende aufgehoben. Der Verf. spielt mit der Hypostasierung des νοῦς, wie der Verf. von Prv 8. v. 24, den wir hinter v. 11 untergebracht haben, passt nicht an diese Stelle. Nach ihm würde es ja so herauskommen, als ob die Weisheit irgendwo auf Erden einen festen Sitz habe, den nur Gott ausfindig machen konnte; ausserdem sagen v. 25ff. deutlich genug, dass die Weisheit vor der Schöpfung der Natur da war (vgl. Prv 8 21 ff.) und von Gott zu ihrer wundervollen Durchführung erdacht und angewandt wurde. Für לַעֲשׂוֹת liest die LXX etwa הָעֹשֶׂה, was er machte (der Art. als relat. wie Cap. 2 11), und zieht das zu v. 24. Schreibt man dafür הָעֹשֶׂה, so erhält man eine bessere Kon-

struktion, als mit dem לַעֲשׂוֹת des M. T., das von dem ersten Wort von v. 26 beeinflusst ist: *Er, der da schuf dem Winde ein Gewicht Und das Wasser abmass mit dem Mass*, nämlich mit dem Längenmass, um es gegen das Festland abzugrenzen (vgl. Jes 40 12 ff.). Die Luft, die ganz leicht zu sein scheint, zeigt ihr Gewicht durch den Druck des Windes an; sie hat aber durch die Weisheit des Schöpfers grade das Gewicht, das für die Naturordnung nötig war. **26 27** *Als er schuf dem Regen ein Gesetz Und einen Weg dem Donnerstrahl, Da sah und musterte er sie, Stellte sie auf und erprobte sie.* v. 26ᵇ ist wörtlich gleich Cap. 38 25ᵇ, ein Beweis dafür, dass der Verf. durch die Gottesreden unseres Dichters inspiriert wurde. Als Gott die Naturgesetze schuf, da sah er sie (der Verf. will doch wohl ראה mit dem Suff.) d. h. erfand er sie. Für das Piel יְסַפְּרָהּ ist das Qal יִסְפְּרָהּ zu schreiben; das „erzählen“, an sich schon ein wunderlicher Ausdruck, passt nicht zu der Meinung, dass die Weisheit dem Menschen nicht bekannt ist, denn der Mensch erkennt, wie auch Cap. 38 ausgeführt wird, wohl das Walten einer Weisheit, aber nicht ihr eigentliches Wesen. Das Qal סָפַר bedeutet hier, gewissermassen als denom. von סוֹפֵר, Gelehrter, so viel als studieren. v. 27ᵇ: er stellte sie auf, gleichsam als das Modell für seine auszuführenden Arbeiten, und prüfte sie, machte die Probe darauf im Schaffen. Zuerst war der λόγος, der νοῦς ποιητικός, dann kam die Ausführung. Übrigens nennt der Dichter selber das, was dieser Autor Weisheit nennt, עֵצָה Cap. 38 2: die „Weisheit“ verwendet er anders, vgl. besonders Cap. 5 15. Wenn er dies Cap. geschrieben und dem Hiob oder einem Freunde in den Mund gelegt hätte, so wäre es nicht nötig gewesen, Jahwe erscheinen zu lassen, dessen Reden zwar an poetischem Wert unserem Cap. überlegen sind, aber doch denselben Gedanken ausführen. Mit Prv 8 gehört unser Gedicht zu den Erzeugnissen, die das Eindringen des griechischen Geistes in die jüdischen Kreise signalisieren; da die letzteren sich noch willig zum Aufnehmen zeigen, so vermute ich, dass diese Gedichte im 3. Jahrh. entstanden sind.

28 ist der prosaische Zusatz eines Lesers, der Cap. 28 mit dem B. Hiob in Verbindung setzen wollte: „Und er sprach zum Menschen: siehe, die Furcht Jahwes, das ist Weisheit, und vom Bösen fern sein ist Einsicht.“ Wenn der Interpolator das Cap. mit einigem Nachdenken gelesen hätte, so würde er diesen thörichten Zusatz wohl unterlassen haben, denn nach v. 13 hat ja der Mensch die Weisheit eben nicht; auch wäre es albern gewesen zu sagen, die Geier und Habichte kennen die Gottesfurcht oder den Weg zu ihr nicht. Allerlei geheime Weisheit hat man zwar immer wohl den Tieren und der Unterwelt zugetraut, Salomo soll ja seine Weisheit von Tieren und Dämonen bezogen haben, aber das hat natürlich mit der Weisheit der Gottesfurcht nicht das Geringste zu thun. Die Auskunft aber, dass hier von der menschlichen, im übrigen Cap. von der göttlichen Weisheit die Rede sei, kann man den Apologeten überlassen: welch' denkunfähiger Stümper müsste der Autor gewesen sein, wenn er die Weisheit der Naturordnung nicht besser mit der Gottesfurcht zu vermitteln gewusst hätte, als wie es v. 28 thut. Gegen die Abfassung dieser Phrase durch den Dichter des Hiob spricht ausser der Prosa schon das אֲדֹנָי oder יְהוָה, das viele Handschriften haben.

Cap. 29—31. Hiobs Antwort.

Indem nun der Dichter nach der Rede Zophars Cap. 27 7 ff. mit den Streitgesprächen abschliessen will, muss Hiob noch einmal, bevor Gott erscheint, alles zusammenfassen, was von seinem Standpunkt aus zu sagen ist. So schildert er zuerst Cap. 29, wie glücklich er lebte, als „noch der Allmächtige mit ihm war". Diesem Glück stellt er in Cap. 30, wo v. 2—8 als fremde Dichtung auszuscheiden ist, in ergreifender Klage sein jetziges Unglück gegenüber und vor allem die feindselige Haltung, die Gott gegen ihn eingenommen hat. Der Hauptnachdruck aber liegt auf dem herrlichen 31. Cap., wo Hiob uns seine Lebensethik vorführt und seine Unschuld nachweist. Mit den letzten Sätzen dieses Cap. fordert Hiob zum letzten Mal eine Rechtsverhandlung mit Gott und führt uns so unmittelbar vor die letzte Scene der Dichtung, vor die Erscheinung Gottes.

Cap. 29 1–25 Hiobs früheres Glück. **1** ist ebenso und wohl von derselben Hand abgeändert wie Cap. 27 1, weil in Cap. 28 etwas Fremdes zwischen die Streitreden gedrungen war; es wird auch hier zu schreiben sein: Da antwortete Hiob und sprach. **2 3** Wäre ich noch wie in früheren Monden, als Gott mich bewahrte und seine Leuchte (Cap. 18 6) über mir leuchten liess, ich bei seinem Licht in der Finsternis ging — ein einfacher, ruhiger Eingang, ohne die scharfe Polemik früherer Reden. Für בְּהִלּוֹ ist wohl בְּהָלּוֹ auszusprechen (Budde), inf. Hiph., da das Qal sonst nicht vorkommt. **4 5** *Wie ich war in den Tagen meines Herbstes, Als Eloah mein Zelt beschirmte* u. s. w. Die Tage seines Herbstes sind die letzten Jahre vor seinem Unglück, wo er reich geworden war und erwachsene Kinder um sich hatte v. 5. Dass der „Herbst", die Zeit der Obst- und Weinlese, öfter im Gegensatz zum eigentlichen Sommer steht und den Winter mit in sich befassen kann, ist natürlich kein Einwand gegen die Richtigkeit des Textes. In v. 4^b ist סוד unmöglich, weil עִם für עַל zu erwarten wäre, vgl. ausserdem Cap. 15 8; mit Siegfried und Buhl ist בְּסֹךְ, inf. von סָכַךְ, zu schreiben. Dass v. 5^b auf Cap. 1 2 Bezug nimmt, ist kein Beweis für die „Echtheit" des „Prologs", sondern nur dafür, dass der Dichter das Volksbuch kennt, das er bald benutzt, bald ignoriert. **6 7** *Als meine Schritte sich badeten in Sahne, Und mein Stehenbleiben Ölbäche ergoss, Als ich hinausging zum Thor über der Stadt, Auf dem Markt meinen Sitz aufstellte.* In Sahne (חֵמָה aus חֶמְאָה zusammengezogen) badeten sich seine „Gänge" (הֲלִיכִים nur hier), d. h. wenn er ausging, wusch er die Füsse nicht in Wasser, sondern in Milch, natürlich ist das nur ein Bild für ein fürstliches Dasein. In v. 6^b ist צוּר, vielleicht eine Reminiscenz aus Dtn 32 13, zu streichen, teils weil der Stichos zu lang ist, teils wegen des abgeschmackten Gedankens, der Fels „neben mir" ergoss Ölbäche. Für עִמָּדִי, das mit הליכי parallel läuft, ist עֲמֹדִי auszusprechen, ferner wohl auch יִצּוֹק (s. zu Cap. 28 2): wo Hiob stehen blieb, floss Öl auf den Boden, mit dem er sich reichlich gesalbt hatte. Als reicher und vornehmer Mann, als נָדִיב, trat er im Thor auf. Warum יָצָא שַׁעַר durchaus heissen muss: zum Thor hinausgehen, mag Buddes Geheimnis bleiben; natürlich geht Hiob zum Haus hinaus ins Thor, das „über der Stadt" liegt, sei es, dass der Dichter sich an das Vorbild seines eigenen Wohnorts hält, sei es, dass die Ratsversammlung, in die Hiob ging, in einem oberen Gemach des Thorhauses abgehalten wurde. v. 7^b meint wohl nicht genau dasselbe; auf dem Markt erschien Hiob als der grosse Produzent und Kapitalist. Im Folgenden

wird er geschildert, wie er im Ratszimmer und auf der Börse empfangen wurde. **8 9** ***Sahen mich Junge, so verbargen sie sich, Und Graubärte standen auf, blieben stehen*** u. s. w. Jung und Alt, selbst hohe Beamte ehrten ihn als den Vornehmsten von allen. Zu עָצַר בְּ s. Cap. 4 2. **10 21** Mit Recht versetzt Budde v. 21—25 hinter v. 10: wieder einmal eine Versetzung einiger Verse um etwa 20 Stichen s. zu Cap. 28 11 24. Hinter v. 20 kann man den genannten Absatz kaum verstehen, der ja die unmittelbare Fortsetzung von v. 10 bildet; ebenso hat das Ohr, von dem v. 11 spricht, bis zu v. 10 noch nichts vernommen, weswegen es Hiob glücklich preisen könnte, wohl aber dann, wenn v. 21 ff. voraufgegangen sind. In v. 10ª ist נחבאו gedankenlos aus v. 8 wiederholt und etwa durch נִכְלָא zu ersetzen: ***Die Stimme der vornehmen Herren stockte.*** In v. 21 sind wohl (mit Wright) das zweite und dritte Verb zu vertauschen, ausserdem für יִחֵל, das schon v. 23 wieder kommt, ein imperf. consec. von חָכָה zu lesen, demnach: וַיִּדְּמוּ וַיְחַכּוּ: ***Mir hörten sie zu und schwiegen Und harrten auf meinen Rat.*** **22 23** Für דְבָרִי lesen Merx u. a. besser דְּבָרִי. יִשְׁנוּ oder vielmehr שָׁנוּ, sie replizierten. Das Bild von v. 22ᵇ wird v. 23 erklärt, wo wieder das imperf. consec. וַיִּחֲלוּ (Hiph.) besser sein dürfte als das perf. Piel. Am Schluss ist wohl כְּמַלְקוֹשׁ zu schreiben. Hiobs Rede und Rat wirkte wie ein befruchtender Regen, mit dem oft Wort und Lehre verglichen werden, vgl. z. B. Dtn 32 2; Jes 55 10 f. **24 25** ***Lachte ich ihnen zu, so waren sie getrost Und das Licht meines Antlitzes tröstete die Trauernden. Ich wählte ihren Weg und sass da als das Haupt Und thronte wie ein König in der Kriegerschar.*** Mit Budde streiche ich das לא in v. 24ª, für das Hiph. passt aber wohl besser das Niph., also: וַיֵּאָמֵנוּ. v. 24ᵇ giebt im M. T. keinen Sinn: man könnte wohl הפיל פנים sagen, aber nicht ה' אור פנים. Mit Bickell halte ich v. 25ᶜ, der ohnehin zu dem Vorhergehenden nicht gut passt, für eine (später durch כַּאֲשֶׁר erweiterte) Variante zu לֹא יַפִּילוּן und zwar für die bessere. Ich „wählte" ihren Weg will sagen: ich bestimmte im Rat ihr Handeln; Hiob war der Häuptling in seiner Stadt und seinem Clan. **11 12** Das zweimalige כי vor v. 11 und v. 12 ist lästig und das erste zu streichen. Das Ohr, das Hiob reden hörte, wie v. 10 21—23 schilderte, pries ihn glücklich, das Auge, das ihn als Häuptling erblickte v. 24 f., „bezeugte ihn" (vgl. 1 Reg 21 10), gab ihm rühmendes Zeugnis. „Denn" er verdiente die Bewunderung und Anerkennung durch den richtigen Gebrauch, den er von seinem Einfluss machte, indem er den Elenden und der helferlosen Waise half, wenn sie die richterliche Hülfe jenes Rates verlangte. **13 14** Der Vierzeiler spricht noch immer von Hiobs Thätigkeit im Rate seiner Stadt; der אֹבֵד ist nicht der Bettler, wie Budde übersetzt, der v. 12 f. streichen zu müssen glaubt, sondern der Ruinierte, der nach Verlust seines Vermögens der Schuldknechtschaft zu verfallen droht. v. 14 benutzt in etwas künstlicher, aber vielleicht sprichwörtlicher Weise die beiden Bilder, zu denen der Begriff לָבַשׁ ähnlich unserem kleiden und bekleiden Anlass giebt; die Gerechtigkeit schmückte ihn innerlich und äusserlich. Das letzte Wort v. 14ᵇ ist mit LXX ohne Suff. zu schreiben. **15 16** Die beiden Sätze von v. 15 sind wohl auch sprichwörtlich. v. 16ᵇ: ***Den Prozess dessen, den ich nicht kannte, untersuchte ich.*** לֹא יָדַעְתִּי, der, den ich nicht kannte (vgl. zu Cap. 26 2),

d. h. der mir nicht nahe stand, mir gleichgiltig war. Auch v. 15 f. sprechen von Hiobs Regententugend: er half allen, die sich nicht zu helfen wussten. **17 18** *Ich zerbrach die Kinnbacken des Frevlers Und schlenderte aus seinen Zähnen die Beute, Und dachte: mit meinem Neste werde ich sterben Und wie der Phönix viele Tage leben.* Dass er die Frevler unschädlich machte, wird nur kurz erwähnt; aber gerade weil er sich bewusst war, das Gegenteil eines Frevlers zu sein, durfte er auf langes Leben hoffen. v. 18 zeigt, dass der Dichter die Fabel kannte, die Herodot in Heliopolis erzählen hörte (Her II 73), die Fabel von dem arabischen Vogel Phönix, der 500 Jahr lebt und dann von seinem Sohn im Tempel des Sonnengottes begraben wird; doch mag das עִם־קִנִּי noch auf weitere Ausschmückung hindeuten. Nach den Rabbinen lebt der Phönix sogar 1000 Jahr. Dillmann citiert die griechische Redensart φοίνικος ἔτη βιοῦν. **19 20** führen die hoffnungsvollen Gedanken Hiobs noch weiter aus, sind aber keine Zustandssätze (Budde), da doch der Phönix keine Wurzel und kein Gezweig hat. Die Partizipien heben die Gegenwart hervor im Gegensatz zu der gleich darauf zu schildernden späteren Zeit. חָדָשׁ etwa so viel als „frisch“, lange Dauer verheissend. *Mein Bogen in meiner Hand verjüngt sich,* der Bogen als Bild der Kraft.

Cap. 30. Hiobs gegenwärtiges Unglück. v. 2—8 ist ein Teil eines fremden Gedichts. Aber auch **1** ist eher ein Flicken, durch den jemand versucht hat v. 2—8 mit dem Zusammenhang zu verbinden: jetzt lachen über mich die, die geringer sind als ich an Tagen, deren Väter ich verschmähte den Hunden meiner Schafe zuzugesellen. Andere wollen צְעָרִים lesen und mit Berufung auf Sach 13 7 als Hirtenbuben deuten, was dann Änderung oder Streichung der beiden folgenden Wörter nach sich zieht. Aber der Bau der Stichen ist auch dann noch kläglich, und es ist unbegreiflich, wie der Dichter dem Hiob solche Worte in den Mund legen konnte, den er doch bald hinterher sagen lässt, dass er seinen Knecht ebenso gut wie sich selbst als ein Geschöpf Gottes angesehen und behandelt habe (Cap. 31 15). Auch wenn man annimmt, dass in v. 1 eine volkstümliche Redensart zu Grunde liege, ist doch ein solcher Satz mit der Noblesse des Dichters unvereinbar. Das וְעַתָּה stammt aus v. 9. In Betreff der Schäferhunde vgl. Jes 56 10 f.

2—8 Fortsetzung der Dichtung Cap. 24 5-12. Dass man die Echtheit dieser Verse für möglich hält und in dem mit ihnen behafteten Cap. noch die schönste Symmetrie findet, ist ein beredter Beweis für die Leistungsfähigkeit der Exegese (Mt 23 24). **2 3**a *Auch die Kraft ihrer Hände siecht hin, Ihnen geht verloren die Vollkraft, Durch Mangel und Hunger sind sie zusammengeschrumpft.* Der M. T. hat die kostbare Überlegung: auch die Kraft ihrer Hände, wozu soll die mir dienen? Sie sind ja so ausgemergelt, dass sie mir nichts nützen können. Hiob müsste ganz vergessen, was er eigentlich wollte, wenn er sich plötzlich über diese Dienstbotenfrage verbreitete. Für לָמָּה לִּי lies כַּמֶּה לוֹ; das לוֹ ist ein volkstümlicher dat. eth. wie z. B. Ctn 2 11 (הָלַךְ לוֹ). כֶּלַח wie Cap. 5 26: sie werden nicht alt, nämlich die Cap. 24 5-12 geschilderten Unglücklichen. Da „unfruchtbarer Hunger“ (כָּפָן gebraucht der Dichter nicht s. zu Cap. 5 22) ein zu unwahrscheinlicher Ausdruck ist, so lese ich mit Hitzig

גַּלְמוּ für גַּלְמוּד: sie sind zusammengeschrumpft. Bickell lässt die Tristichen erst mit v. 3 beginnen, aber ich hoffe auf seine Zustimmung zu meiner Änderung. 3ᵇ 4ᵃ *Sie nagen ab* (das Kraut der) *Steppe, Pflücken ab die Melde am Strauch, Und Ginsterwurzeln sind ihr Brot.* Die Schilderung in Partizipien. Das erste Sätzchen ist ein wenig kurz, ich habe ein יָרָק ergänzt, das hinter עֹרְקִים wohl ausfallen konnte, möglicher Weise steckt aber in צִיָּה der Name einer Pflanze. Über die Melde, vgl. zu Cap. 24 24. Da die Ginsterwurzel sehr bitter ist, so haben Odmann und Spätere vorgeschlagen, לַחְמָם nach Jes 47 14 zu verstehen oder לְחֻמָּם oder לְחַמֵּם zu sprechen: sie dient zu ihrer Erwärmung. Aber das wäre nicht gar zu tragisch. Hiob und seine Freunde wärmen sich ja an Rindermist. Vielleicht haben jene Armen ein Mittel gewusst, die Bitterkeit etwas zu mildern (II Reg 4 38 ff., vgl. übrigens Nowack, Arch. I. S. 67). 3ᶜ 5 *Sie tappen in Wüste und Verwüstung, Werden vom Volk hinweggejagt, Man schreit über sie wie über den Dieb.* v. 3ᶜ ist wohl an seinen jetzigen Platz gesetzt als vermeintliche Apposition zu צִיָּה. Für das sinnlose אֶמֶשׁ schlage ich יְמַשׁוּ oder vielleicht besser יְמַשְׁשׁוּ vor (א und י werden von den Abschreibern oft verwechselt, das schliessende שׁוּ fiel ab, weil das folgende Wort mit denselben Konsonanten beginnt), vgl. Cap. 12 25 und zum Sinn Cap. 24 8. In v. 5 ist גּוֹי für גֵּו zu schreiben; zu v. 5ᵃ vgl. Cap. 24 12. Dass man sie Diebe schilt, ist berechtigt, wie wir Cap. 24 5 ff. gesehen haben; dass man sie aber nicht etwa greift und bestraft, sondern sie fortjagt, ist charakteristisch für das Verhältnis dieser Menschen zu den festansässigen Leuten. 6 7ᵃ *In den schauerlichsten Thälern müssen sie wohnen, In Erd- und Felsenlöchern, Zwischen den Büschen brüllen sie.* Zu לִשְׁכֹּן ist יִהְיוּ zu ergänzen (Ges.-Kautzsch[26] § 114k); dass v. 6 nicht von v. 5ᵃ abhängig ist (Budde), zeigt doch schon die Stellung dieses Verbs. Zum Inhalt vgl. Cap. 24 8. יִנְהָקוּ, Cap. 6 5 vom Wildesel gebraucht, giebt gleichsam noch einen Grund an, warum Cap. 24 5 diese Leute Wildesel genannt wurden. Ob damit zugleich auf einen abweichenden rauhklingenden Dialekt angespielt wird? כֵּפִים gebraucht der Dichter nirgends, so oft er auch von Felsen spricht. 7ᵇ 8 *Unter Nesseln thun sie sich zusammen, Idioten und Namenlose, Die hinausgepeitscht wurden aus dem Lande.* יְסֻפָּחוּ, wofür man das Niph. erwarten sollte (Dillmann), bedeutet nicht allgemein: Zusammenkunft halten, sondern sich versippen, etwa: Hochzeit halten (in dem bekannten zweideutigen Sinn). Namenlose heissen sie, weil sie nicht zu den Bürgern des Landes gehören, ihre Namen in keinem Geschlechtsregister geführt werden; selbstverständlich bedeutet das Wort nicht so viel wie unberühmt als Gegensatz zu אַנְשֵׁי שֵׁם. Etwas Ähnliches muss בְּנֵי נָבָל bezeichnen. Söhne von Narren, Schwachsinnige (nicht Gottlose, Atheisten, Gottverfluchte); das Wort ist ein dem gewöhnlichen Leben entnommenes Schimpfwort, das der Orientale bekanntlich gern mit „Sohn eines“ (Hundes, Dummkopfs u. dgl.) bildet. Meint jemand, diese Trottel seien „nun als willkommene Parteigänger der Freunde geduldet“, so beweist er, dass er nicht blos diese Stelle gründlich missverstanden hat; es fällt dem Dichter nicht ein, jene Emire und Weisen zu Strassenjungen herabzusetzen, die mit diesem Auswurf der Gesellschaft gemeinsame Sache machen könnten. — Erst in

9—31 spricht wieder der Dichter. **9—10** *Und nun bin ich ihr Saitenspiel geworden Und wurde ihnen zum Stichwort; Mit Ekel treten sie von mir zurück, Enthalten sich nicht, vor mir auszuspeien.* Dieselben Leute, die nach Cap. 29 in Ehrfurcht vor Hiob erstarben, singen jetzt Lieder auf ihn und führen seinen Namen als den eines entlarvten und gestürzten Sünders im Munde. Von solch öffentlicher Verhöhnung in Spottgedichten spricht besonders Jeremia häufig. v. 10^b lässt schliessen, dass es für unziemlich galt, in jemandes Gegenwart auszuspeien; vor dem Hiob geniert man sich nicht mehr. Die Unmöglichkeit übrigens, als Subj. dieser Sätze sich die Parias von v. 2—8 zu denken, ist ein Beweis für die Unechtheit jener Tristicha. **11 12** sind in Unordnung. Zu רֶסֶן שִׁלֵּחוּ bietet v. 12 die Variante: רַגְלַי שִׁלֵּחוּ, beide geben keinen Sinn. Zunächst ist mit LXX C. A. der sing. שִׁלַּח (oder besser שִׁלֵּךְ) zu lesen vgl. v. 11^a und mit Bickell דִּגְלִי für רַגְלַי (רֶסֶן) zu schreiben; in v. 11^a ist das Qre יִתְרִי vorzuziehen. Dann ergiebt sich das Distichon: *Denn er* (Gott) *hat meine Bogensehne gelöst und mich gedemütigt, Mein Panier vor meinem Angesicht niedergeworfen.* v. 11^a spielt auf Cap. 29 20^b an: eben noch träumte ich, meine Kraft sei ungebrochen, da ist sie zerstört und ich in der Lage eines besiegten Kriegers; damit stimmt v. 11^b als Anspielung auf Cap. 29 25: eben noch war ich Häuptling und Anführer, jetzt liegt mein Panier am Boden. v. 12, der jetzt von der Variante entlastet ist, hat selbst eine Variante an dem Citat Cap. 19 12. In v. 12^a erkennt man ein עָלַי . . יָקוּמוּ, wider mich erheben sich . . ., was zwischen den beiden Wörtern steht, muss das Subj. bilden: מין פרחת ergiebt ohne allzu gewaltsame Änderung ein מַעַרְכֹתָיו, seine Schlachtreihen. Also auch v. 12 Bilder vom Kriege: *Wider mich erheben sich seine Schlachtreihen Und bahnen wider mich ihres Verderbens Wege,* schicken sich an, mich wie eine Festung mit Sturm zu nehmen. Werden diese Sätze schon ins Lächerliche verkehrt, wenn man sie auf das arme Gesindel von v. 2—8 bezieht, so noch mehr die folgenden bis v. 15, von denen ein Teil allerdings wieder in übelster Verfassung ist. **13 14^a** Die beiden ersten Wörter in v. 13 sind in Ordnung, nur dass vielleicht das gewöhnliche נתצו oder vielleicht besser das Impf. Piel יְנַתְּצוּ zu schreiben ist; was folgt ist Unsinn: zu meinem Sturze nützen(!) sie, keinen Helfer haben sie. Für להיתי יעילו liest oder errät LXX: חלצו מעילו. Da ל und י, ת und ם oft mit einander verwechselt werden, so entschliesse ich mich zu יְהָרְסוּ מַעְגָּלַי, was zu dem ersten Satz eine gute Parallele giebt und woraus sich auch der Text der LXX erklären lässt. Das erste Distichon lautet demnach: *Sie reissen nieder meinen Pfad, Zerstören meine Geleise,* wie man in einem feindlichen Lande thut oder vor einer Festung, die man blockiert und der Zufuhrswege beraubt. Das zweite Distichon umfasst v. 13^b 14^a; ersteren Stichos übersetzt LXX: er schiesst mich mit seinen Pfeilen nieder. Mit etwas grösserer Anlehnung an den M. T. lese ich: אֵלַי עָטְרוּ רֹמָו: *Es umringen mich seine Schützen, Dringen wie durch weite Bresche ein.* Zu עָטַר mit אֶל vgl. I Sam 23 26, zu dem Bilde Cap. 16 13f. (II Reg 3 25^b). Der folgende Vierzeiler schliesst vorläufig ab **14^b 15:** *Unter Verwüstung wälzen sie sich heran, Gekehrt sind wider mich Schrecken, Verweht wie vom Wind ist mein Glück Und wie eine Wolke vorübergegangen mein Heil.* Für הָהְפַּךְ wäre vielleicht besser das Niph. Imperf.

(LXX) zu schreiben תַּהְפֹּךְ, vgl. übrigens zu dem Satz zu Cap. 20 25. תִּרְדֹּף. die Schrecken verfolgen meine Würde, ist wunderlich. schreibe תִּנְדֹּף vgl. Cap. 13 25. Aber auch die „Würde“ passt nicht zu dem parallelen Wort, auch nicht besonders zum Bilde. LXX übersetzt ἐλπίς, ich vermute טֹובָתִי für נְדִיבָתִי (vgl. zu Cap. 17 15ᵇ), das sonst nie in dem Sinne Würde vorkommt. — Ob in v. 16—31 alles vom Dichter herstammt, daran kann man wohl zweifeln. aber der stark verkürzte Text der ursprünglichen LXX ist eine zu schwache Stütze für eine eingreifende Kritik. Sachlich enthält der M. T. kaum etwas, was mit Sicherheit für unecht erklärt werden dürfte. Kleinigkeiten ausgenommen. Der erste Vierzeiler **16 17** beginnt die Klage von neuem. וְעַתָּה weist auf v. 9 zurück: *Und jetzt ergiesst sich meine Seele, Fassen mich die Schrecken des Elends, Die Nacht bohrt an meinen Gebeinen, Und meine Nager schlafen nicht.* In v. 16ᵃ, der vier Hebungen hat. ist עָלַי wegen des Hithp. unnötig und wohl eine Reminiscenz aus Ps 42 5. Die Ähnlichkeit von v. 16ᵇ mit v. 27ᵇ ist unangenehm und vielleicht nicht ursprünglich; wegen אחז könnte man חַבְלֵי עֳנִי (36 8) erwarten, אֵמֵי ist graphisch leichter; יְמֵי mag durch das folgende לילה beeinflusst sein. Auch v. 17ᵃ hat eine Hebung zu viel, aber מֵעָלַי. das in LXX fehlt, passt nicht zu dem Objekt meine Gebeine, die doch nicht oben auf dem Körper sitzen, ist daher zu streichen. נִקַּר, bohren, des M. T. ist viel besser als נִגַּר der LXX. Die Nagenden sind natürlich die Schmerzen (später hat man wohl auch wirkliche Würmer darunter verstanden, vgl. Wetzstein bei Delitzsch). **18 19** *Vor grosser Abmagerung zieht sich zusammen mein Kleid, Liegt mir eng an wie mein Hemd; Geworfen hat mich Gott in den Kot, Gleich Staub und Asche wurde ich.* v. 18ᵃ lautet im M. T.: durch Fülle der Kraft verkleidet sich mein Kleid; die Fülle der Kraft deutet man auf Gott, die so wunderlich ausgedrückte Veränderung des Kleides bald auf die Abmagerung, bald auf die Anschwellung des Körpers des Kranken, wobei man unter Kleid entweder das wirkliche Kleid oder das Fleisch versteht. Ich versetze das ש des vierten Wortes an das dritte und lese כַּחַשׁ יִתְחַבָּא. zu dem ersten Worte vgl. Cap. 16 8, zu dem zweiten Cap. 38 30. Sein Kleid zeichnet den eingefallenen Körper ab, dem es eng anliegt wie ein Hemd, das um so mehr, als es ursprünglich für eine grössere Körperfülle bestimmt war. In v. 19ᵃ ist הֹרָנִי, angeblich Hiph. von יָרָה, sehr zweifelhaft und mag aus הֹרִדַנִי (von יָרַד) oder הֲדָכַנִי entstanden sein; da der Stichos zu kurz ist, muss man wohl ein אַל vor לַחֹמֶר einsetzen. **20 21** Der zweite Stichos sagt das Gegenteil von dem, was er sagen müsste, ausserdem ist עָמַדְתִּי, ich stehe da, ziemlich nichtssagend. Ich schlage vor: עָמַדְתָּ מֵהִתְבּ: *Du hörtest auf, auf mich zu achten;* zu עָמַד מִן vgl. Gen 29 35. שָׂטַם wie Cap. 16 9. **22 23** *Du hebst mich auf den Wind, lässest mich fahren, Lässest mich zergehn ohne Halt: Denn ich weiss, beim Tode willst du mich wohnen lassen Und im Versammlungshaus aller Lebewesen.* In v. 22ᵇ will Qre תֻּשִׁיָּה, Ktib תשוה, was man als תְּשׁוּאָה, Getöse, Lärm deutet; letzteres ist aber sinnlos, denn Hiob geht nicht in Getöse unter, passt auch nicht zum Verb: wie kann jemand in Getöse zerfliessen?! Die Lesart des Qre ist richtig, bedarf aber des מִן, das LXX noch hat: מִתֻּשִׁיָּה vgl. Cap. 6 13, ohne Bestand, ohne Hilfe. Dies Wort wird aufgenommen durch das Denn in v. 23, das einen Erkenntnisgrund einführt: das

behaupte ich, denn ich weiss, ich soll sterben. Zu letzterem Satz vgl. Cap. 10 13: ich weiss, du hast es beschlossen. Zu מָוֶת, das hier wegen v. 23[b] die Unterwelt bedeutet, passt תְּשִׁיבֵנִי, zurückführen, herzlich schlecht, l. תְּשִׁיבֵנִי von ישב, auch wegen בֵּית im folgenden Stichos; die Punktation liess sich wahrscheinlich durch Cap. 10 9 verführen.

Wenn Hiob auch hier seinen Tod als von Gott fest beschlossen ansieht, so ist das natürlich kein Widerspruch zu Cap. 19 25 ff., denn auch dort sieht er den Tod voraus und hofft nur auf die Gunst, einen Augenblick lang Gott „ohne Körper“ sehen zu dürfen. Das macht ihn selig in dem Augenblick, wo er diesen Gedanken empfängt, hebt aber doch nicht die rätselhafte Thatsache auf, dass er unschuldig leiden und vor der Zeit sterben muss.

Der folgende Vierzeiler **24 25** wird vom M. T. gründlich missverstanden, doch ist die Wiederherstellung des ursprünglichen Sinnes nicht unmöglich: *Doch streckt der Versinkende nicht die Hand aus Oder schreit er bei seinem Verderben nicht um Hilfe? Oder weint nicht der, der harte Zeit hat, Ist nicht seine Seele betrübt dem Untergehenden?* Lies mit Dillmann טֹבֵעַ für בעי, mit Bickell לֹא יְשַׁוֵּעַ für לחן שוע. Obwohl Hiob weiss, dass es nicht hilft, kann er sich doch nicht des Klagens und des Hilferufs enthalten, es ist für ihn eine psychologische Notwendigkeit, so gewiss ein ertrinkender Mensch schreien muss. Nach der Meinung der Exegeten soll Hiob nun v. 25 auch sein moralisches Recht, um Hilfe zu schreien, beweisen wollen: er habe nämlich früher geweint über das Unglück anderer und sei über den Armen betrübt gewesen. Warum hat er die Armut nicht lieber gehoben? Wie sollte der Dichter den Nachweis, dass Hiob schreien muss, so kläglich durch eine solche moralische Reflexion haben verderben können! Mindestens sollte man doch v. 25 für unecht erklären oder ihn nach Cap. 31 versetzen. Doch ist das nicht nötig, wenn man בְּכִית oder בְּכִי und נַפְשׁוֹ liest. Für אביון, das bei keiner Lesart und Deutung einen Sinn giebt und das auch LXX nicht gehabt hat, schlage ich אֹבֵד vor. v. 24 sagt also: muss ich nicht um Hilfe schreien, v. 25: muss ich nicht klagen? Dass dieser Gedanke beabsichtigt ist, zeigt auch das כִּי, mit dem der folgende Vierzeiler **26 27** beginnt: *Denn* statt des Glückes, auf das ich hoffte, kam das Unglück vgl. Cap. 17 2 25 f. v. 27: *Meine Eingeweide wallen ohne Unterlass, Mich nahmen auf die Tage des Elends,* vgl. Cap. 3 25 f. Selbstverständlich spricht v. 27[a] nicht von der körperlichen Krankheit, etwa gar von Fieberhitze (in den Eingeweiden!), sondern von dem Kampf zwischen Hoffnung und Furcht, von dem Gedanken an seine Behandlung durch Gott. Es steht ja doch fest: die Zeit des Elends hat ihn „aufgenommen“, wie man einen Fremdling in seine Wohnung aufnimmt. **28 29** *Trauernd wandle ich ohne Trost, Trete auf in der Gemeinde der Schakale, Bruder ward ich den Wölfen Und Genosse den Straussen.* בְּלֹא חַמָּה, wenn, wo nicht Sonne ist, wäre ein sonderbarer Ausdruck für einen übrigens nicht unpassenden Gedanken; ich schreibe für חמה: נֶחָמָה, das wenigstens nichts verderben kann vgl. Cap. 6 10. Ganz thöricht ist aber v. 28[b]: ich trete auf in der Gemeinde, schreie um Hilfe. Als Aussätziger tritt er gewiss nicht in der Gemeinde auf, wird da nicht einmal geduldet vgl. v. 10; was sollte auch dort sein Hilfsgeschrei nützen? Ich schreibe בְּקָהָל שׁוּעָל; der שׁוּעָל kann wenigstens Jdc 15 4; Ps 63 11 nicht der

Fuchs, sondern nur der Schakal sein, der heerdenweise lebt und nachts im Chor ein unausstehliches, dem Geschrei eines kleinen Kindes ähnliches Geheul anstimmt. Möglich wäre für שׁוּעָל auch etwa ein poetisches אַב שַׁוַּע. So steht der Satz im Einklang mit v. 29, zu dem Mch 1 8; Jes 43 20 zu vergleichen ist. Was die auch als Heuler oft erwähnten תַּנִּים eigentlich für Tiere sind, weiss man nicht recht. **30 31** *Meine Haut fällt von mir ab, Und mein Gebein brennt vor Hitze, Und es ward zum Trauerlied mein Zitherspiel Und meine Schalmei zum Klagelaut.* שָׁחַר מִן, prägnante Konstruktion: חָרָה von חָרַר. v. 30ª entspricht dem Anfang des vorhergehenden Tetrastichs, v. 31 dessen Fortsetzung; letzterer Vers erinnert an Cap. 21 12 und bildet einen schönen Gegensatz zu der Einleitung dieser Klage in v. 9. — Es folgt nun in

Cap. 31 der dritte Teil dieser letzten Rede Hiobs, der ausführliche Nachweis seiner Unschuld, der, indem er in die Forderung einer Rechtsverhandlung mit Gott ausläuft, Gottes Erscheinen vorbereitet.

Das Cap. bedeutet den Höhepunkt der alttestamentlichen Ethik. Der Dichter geht nicht blos weit über das hinaus, was das Volksbuch in dieser Beziehung bieten konnte (s. zu Cap. 1 1), sondern giebt auch mehr und Höheres als der Dekalog und selbst als die Propheten. Er kann mehr geben, als die letzteren, weil er einen Privatmann reden lässt, der uns in die individuellsten Beziehungen und in das innerste ethische Empfinden eines frommen Israeliten einführt, während die Propheten sich meist mit der Einwirkung auf die allgemeinen öffentlichen Zustände begnügen müssen. Insbesondere ist hervorzuheben die Ausdehnung dessen, was wir heute Humanität nennen, auch auf die Sklaven, deren voller Menschenwert anerkannt und merkwürdiger Weise auf den Schöpfungsgedanken basiert wird, und das Gebot, nicht zwar den Feind zu lieben, wohl aber ihn nicht zu hassen. Unsere Katechismen hätten, wenn es durchaus etwas Alttestamentliches sein muss, besser diesem Cap. als dem Dekalog die Grundsätze der Ethik entnommen. Übrigens ist, wenn die in der ursprünglichen LXX fehlenden ersten vier Verse echt und nicht Lückenbüsser für ausgefallene andere sind, das Cap. ohne engeren Anschluss an Cap. 30; denn dass die Frage nach Schuld oder Unschuld „das ganze Buch beherrscht", wie Budde meint, ist natürlich keine Rechtfertigung für das Fehlen eines Übergangs, der ähnlich lauten müsste, wie v. 35 ff. oder wie v. 33. Leider darf man, obgleich sonst das Cap. mehrere Umstellungen aufweist, jene Verse nicht an den Anfang setzen, da sonst ein Schluss fehlt.

1 2 *Eine Vorschrift gab ich meinen Augen, Nicht zu achten auf eine Jungfrau. Was wäre dann das Teil von Eloah droben Und das Erbe vom Allmächtigen aus der Höhe?* כָּרַת בְּרִית לְ sagt man im Unterschied von כ׳ ב׳ עִם, wenn ein Höherer einem Geringeren die Norm ihres beiderseitigen Verhaltens vorschreibt. Die Anknüpfung des zweiten Stichos ist sonderbar und wahrscheinlich durch das Eindringen des ומה aus dem dritten Stichos entstellt: man könnte den jetzigen Wortlaut nur dann stehen lassen, wenn der erste Stichos schon für sich allein vollständig wäre. Streiche das ׳ und א: מִהִתְבּוֹנֵן. v. 1 spricht von der Gedankensünde der fleischlichen Lust, er sollte bei v. 9 ff. stehen. v. 2 erinnert an Cap. 20 29; 27 13; wer v. 1—4 für unecht hält, darf die verschiedenartige Konstruktion geltend machen: hier Teil Gottes (für den Menschen), dort Teil des Menschen bei oder von Gott, letztere Ausdrucksweise ist jedenfalls älter und natürlicher (vgl. I Sam 20 1). **3 4** *Wär mein Los nicht Verderben? Würde Gott mein Vergehen nicht entdeckt haben?* v. 3ª ist reichlich kurz. Ley ergänzt ein נָכוֹן, das vor נֵכֶר leicht ausfallen konnte.

Für die Echtheit des Abschnittes spricht wieder nicht gerade der Umstand, dass v. 4ᵇ einen früheren Satz Hiobs Cap. 14 16ᵃ fast wörtlich wiederholt, aber mit ganz anderem Sinne. Noch weniger spricht dafür, dass es hier so aussieht, als wäre gar nicht das Verderben über Hiob hereingebrochen und als gäbe er hier die Verbindung von Unglück und Versündigung zu, gegen die er sich gerade in diesem Cap. wehrt. Trotz aller Schönheit dieses Abschnittes kann man nicht umhin, die Unechtheit mit Hatch und Bickell für überwiegend wahrscheinlich zu halten. In den jetzt folgenden Beteuerungen seiner Unschuld bedient sich Hiob der bekannten Schwurformel mit אִם oder אִם לֹא, bald mit, bald ohne den Nachsatz: so soll mir das und das geschehen. **5 6** Hiob ist nicht mit Falschheit umgegangen, Gott möge ihn nur mit gerechter Wage abwägen, so müsse er seine Unschuld erkennen. וַתַּחַשׁ wahrscheinlich aramais. Hiph., s. Ges.-Kautzsch[26] § 72, A. 9. עַל statt אֶל oder לְ. Hinter אם folgt hier das perf., dort das imperf., meist ohne erheblichen Unterschied für den Sinn. Der folgende Vierzeiler **7 8** schliesst sich eng an: *Wenn mein Schritt vom Wege abbog* (l. דֶּרֶךְ ohne Art.) *Und meinem Auge mein Herz nachging: So mag ich säen und ein anderer essen Und meine Sprösslinge entwurzelt werden.* v. 7ᵇ erklärt v. 7a: wenn ich den rechten Weg verliess, indem mein Auge mich verführte, nämlich zur Habsucht, da v. 8 sagt, dass er in diesem Fall an seiner Habe und in seinen Kindern gestraft werden wolle; es handelt sich also in v. 5—8 um Sünden wider das Gebot: du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus. Zwischen v. 7 und 8 steht der Stichos: „Und an meiner Hand ein Flecken klebt", der viel zu allgemein für den Zusammenhang ist, auch insofern post festum kommt, als schon v. 7ᵃ von der Thatsünde spricht. Zu v. 8 vgl. Cap. 27 16 f.; Jes 62 8 f.; 65 22. **9 10** handeln von dem Gebot: du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib. אִשָּׁה wird durch רֵעִי im parallelen Stichos als Eheweib bestimmt. *So mag einem anderen mahlen mein Weib*, als dessen Sklavin die Handmühle drehen, vgl. Jes 47 2; die Müllerin scheint nach Ex 11 5 die niedrigste Sklavin gewesen zu sein. Einen obscönen Sinn in dem ins pass. gesetzten תטחן zu finden, hat man keinen Grund, v. 10ᵇ ist schon stark genug. Unserem ethischen Empfinden sagt es nicht zu, dass für Hiobs Vergehen sein ganz unbeteiligtes, vielmehr selbst benachteiligtes Weib den grössten Teil der Strafe auf sich nehmen soll. Das ist nur möglich, weil das Weib noch wesentlich als Besitz des Mannes gilt, wie gleich der folgende Vierzeiler indirekt anzeigt. Der erste Stichos in **11 12** ist zu kurz. Bickell ergänzt ihn nach dem zweifelhaften Zusatz, den LXX an Stelle von v. 11ᵇ hat, Ley will ein חֵטְא oder דְּבַר vor זִמָּה setzen, Budde bricht darüber in die Worte aus, hier zeige sich die Unzulänglichkeit ihrer metrischen Theorien, „denn die drei kurzen, nachdrücklichen Wörter haben rhythmisch denselben Wert wie die des zweiten Gliedes", schade, dass er nicht beifügt, welcher Geheimlehre er diese fröhliche Überlegenheit verdankt. Leider lässt sich mit der LXX nicht viel machen; ich entnehme ihrem ἀκατάσχετος (סרוה) ein וְסָרָה: *Denn das ist Schandthat und Abfall Und das eine Schuld fürs Halsgericht.* L. mit Qre in v. 11ᵃ הִיא, in v. 11ᵇ הוּא, ferner nach v. 28 פְּלִילִי, da hier offenbar nicht gesagt werden soll, dass Hiob bei diesem Vergehn die Richter gefürchtet haben würde, sondern nur die Grösse des Ver-

gehens durch einen, wie es scheint, dem gewöhnlichen Leben entnommenen Ausdruck gekennzeichnet wird. In v. 12 ist das gedankenlos wiederholte כִּי zu streichen, denn schon die veränderte Wortstellung zeigt, dass das Vorhergehende nicht begründet, sondern gesteigert werden soll: *Ein Feuer ist's, das bis zum Abgrund fressen Und all meinen Erwerb versengen würde.* Der Satz ist benutzt Dtn 32 20. תְשָׁרֵשׁ ist schon deshalb anstössig, weil v. 8 dasselbe Wort vorkam, es passt nicht zum Subj. Feuer und die Konstruktion mit בְּ ist fragwürdig. Lies תִשְׂרֹף, das mit בְּ verbunden ist, wie z. B. Cap. 21 15 אָכַל, und bedeutet: anbrennen. Der Ehebruch vergiftet, wie wir sagen würden, das ganze Hauswesen des Ehebrechers und „frisst bis zum Abgrund", bringt ihn ins Grab. — Im Folgenden scheint mir v. 14 vor v. 18 gesetzt werden zu müssen, da der letztere sonst unverständlich ist. **13 15** Hiob hat das Recht seiner Sklaven, wenn sie im Streit mit ihm waren, nicht missachtet. Über das Recht der Sklaven erfahren wir einiges aus dem Rechtsspiegel Ex 21 1 ff. Aber der beste Schutz für den Sklaven, wie für den Fremdling und andere Hülflose war offenbar zu allen Zeiten die Religion sowohl durch ihren Einfluss auf das öffentliche Recht und die Sitte wie auf die private Moral. Hier wird nun v. 15 für die gerechte Behandlung der Sklaven ein Motiv geltend gemacht, von dem die alte Zeit nicht einmal etwas wusste: ein und derselbe Gott hat alle Menschen geschaffen und im Mutterleibe bereitet (Cap. 10 8 ff.), darum sind sie zwar nicht gleichberechtigt, aber hat doch jeder gegen jeden gewisse Rechte. Hat in Cap. 10 Hiob daraus, dass Gott ihn wunderbar bereitet hat, ein gewisses Recht auf eine gütige Behandlung durch Gott abgeleitet, so handelt er konsequent, wenn er aus derselben Thatsache ähnliche Rechte für die Sklaven ableitet, die für ihren Herrn im selben Mass Pflichten werden: *Gottes Geschöpfe sind Gottes Schützlinge* und als solche zu respektieren. Das Sklavenrecht in diesem Sinne hat eine gewisse Analogie zum Recht der Fremdlinge, die auch unter Gottes besonderem Schutz stehen. Vor אֲמָתִי ist in seltener Ellipse מִשְׁפַּט ausgelassen. Ob יְכוּנֶנּוּ Qal oder verstümmeltes Pil. sein soll, ist ungewiss (s. Ges-Kautzsch[26] § 72, A. 7), aber Qal kommt sonst nicht vor, und Pilel wird nicht in dem hier nötigen Sinn gebraucht, lies daher יְכִינֶנּוּ Hiph. Das part. עֹשֵׂנִי hat hier mit Recht das Verbalsuffix, da das „mich" und „ihn" einander gegenüber stehen. **16 17** Er verweigerte Niedrigen kein Anliegen; seltenere Konstruktion von מָנַע mit acc. der Person und מִן von der Sache, wie z. B. Num 24 11. Die Niedrigen sind durch Witwe und Waise verdeutlicht, die fast regelmässig als arm gedacht werden: die grosse Mehrzahl der Mitbürger des Dichters hat kein Vermögen besessen, das Volk ist noch arm. **14 18** Das erste Distichon passt ebenso gut hinter v. 13 wie hinter v. 17, aber es ist zur Vorbereitung von v. 18 unentbehrlich, mag man nun beide Verse hinter v. 13 oder hinter v. 17 setzen. Ich wählte das letztere, weil v. 18 auf v. 17 Bezug zu nehmen scheint. v. 14 fragt: was sollte ich thun und antworten, wenn Gott sich erhebt und als Vormund der Hilflosen, der Witwen und Waisen Untersuchung anstellt, Rechenschaft verlangt? Warum er Hiob zur Rechenschaft ziehen kann, wenn er seinen Bissen allein isst, sagt v. 18: *Denn wie ein Vater zog er mich gross von meiner Jugend an Und leitete mich vom Leibe meiner Mutter*

an: die Dankbarkeit, die ich ihm für seine väterliche Fürsorge und Leitung schulde, verpflichtet mich, nach meinen Kräften, als sein Stellvertreter, für diejenigen zu sorgen, die des Ernährers und Beschützers beraubt sind. Die jetzige Umstellung der Verse hat die Urheber des Ktib und die Punktatoren sowie die Exegeten, die ihnen gegenüber auf das eigene Urteil verzichten, zu den tollsten Sprüngen gezwungen: גְּדֵלַנִי er wurde mich gross, ich leitete ihn, den Verwaisten, vom Leibe meiner Mutter an, schon als Baby war Hiob der Leiter der Waisen! L. גִּדַּלְנִי und נְחַנִי mit MERX u. a. BUDDE findet das „ganz abseits führend", eine aus vielen Proben von dem Nachdenken, das auf Abfassung von Kommentaren verwandt wird. In dem Vierzeiler **19 20** hat v. 20 aus Versehen im M. T. auch ein אִם (statt וְ) bekommen, wodurch 19 entweder zu einem Zeitsatz wird: wann ich sah, oder den Unsinn ausspricht: niemals sah ich einen Entblössten. LXX hat das Richtige; das ganze Tetrastich enthält wie z. B. v. 16 f., 24 f. und besonders 26 f. (s. d.) nur den Vordersatz der Schwurformel: niemals sah Hiob einen Verarmten ohne Kleid „und dass ein Armer keine Decke hatte", ohne dass (וְלֹא) dessen Hüften ihn segneten und er von der Schur seiner Lämmer „sich warm fühlte". In **21 22** kommt unversehens die Waise noch einmal, aber mit Unrecht; selbst wenn sie v. 17 nicht dagewesen wäre, würde sie hier verdächtig sein, weil es sonst in v. 21ᵇ heissen müsste, weil sie keinen Beistand hatte. L. עֲלֵי־תָם für עַל־יָתוֹם (derselbe Fehler Cap. 6 27). Hiob hat keinen Streich gegen einen Biedermann geführt, wenn er die Richter auf seiner Seite wusste. *Meine Achsel soll aus ihrem Schulterblatt fallen Und mein Arm aus seiner Röhre gebrochen werden!* שִׁכְמָה und קָנָה ohne das Mappiq (das Suff. der 3. p. s. fem.) wegen des folgenden weichen t nach GES.-KAUTZSCH[26] § 91 e. Die Verwünschung entspricht dem Vergehen, der zum Schlage ausholende Arm soll aus dem Gelenk gebrochen werden. **23** ist unnütz hinter v. 22 und gehört vielmehr hinter v. 28. BUDDE sagt: „v. 21 und 22 enthalten zusammen die Beteuerung, dass er nicht gesündigt, und dazu passt v. 23 recht gut", natürlich, bei hinreichender Verallgemeinerung hätte jeder Vers des A und NT gepasst. **24 25** Auch Gold hat Hiob nicht zu seiner Zuversicht gemacht und sein Vertrauen genannt, sich auch nicht gefreut über den erlangten Reichtum. Da man gewiss nicht einseitig den Nachdruck auf יָדִי (meine Hand, meine eigene Kraft) legen darf, so ist v. 25 ein interessanter Beweis dafür, dass das Judentum frühzeitig die prophetischen Zornesreden gegen das Gold (Jes 2 6 ff.) sich in den allgemeinen Satz übersetzte, dass die Überschätzung materieller Güter zur Vernachlässigung der geistigen führe. Noch ist ja im Buch Hiob „arm" und „elend" nicht gleichbedeutend mit „fromm", aber unser Dichter hätte den Satz verstanden, dass ein Reicher schwer ins Himmelreich komme. מבטחי mit verdoppeltem Endkonsonanten (s. GES.-KAUTZSCH[26] § 93 pp). **26 27** *Wenn ich das Licht sah, wie es leuchtet, Und den Mond in Pracht daherziehn Und thöricht ward im Geheimen mein Herz Und meine Hand meinen Mund küsste.* Dieselbe Konstruktion wie im (berichtigten) Vierzeiler v. 19 f. Das Küssen der Gottesbilder ist im ganzen Altertum verbreitet, entfernten Gottheiten wirft man Kusshände zu. Der Gestirndienst tritt uns bei den Israeliten aber zum ersten Mal zur Zeit des Königs

Manasse entgegen, zur Zeit des Dichters muss die Verlockung dazu besonders gross gewesen sein, ob verstärkt durch die persische Religion, das steht dahin. Das „Licht“ ist umfassender Ausdruck für die Sterne, die Morgenröte, die Sonne, das scheinbar von den Lichtkörpern unabhängige Licht im Zenith; der Mond wird als majestätische, königliche Erscheinung besonders hervorgehoben, was mehr semitisch, als persisch sein möchte. Der Dichter sagt: die Hand küsst den Mund (nicht umgekehrt, wie wir erwarten würden), weil die Hand dann noch den Kuss der Gottheit zuwirft, also das eigentliche Subjekt der kultischen Handlung ist (nicht weil das Unbewusste der Handlung hervorgehoben werden sollte, wie Budde meint, als ob die Hand unbewusster wäre als der Mund und als ob der Übergang zu einem fremden Kult so kindlich unbewusst vor sich ginge). נָשַׁק meist mit לְ (Cnt 1 2 l. יִשָּׁקֵנִי). **28 23** Auch das wäre wie der Ehebruch v. 11 eine Schuld fürs Halsgericht gewesen, denn die Verleugnung des „Gottes droben“ und der Abfall zu Naturgottheiten gehört unter die Dtn 13 12 ff. in Aussicht genommenen Fälle, die seit diesem Gesetz mit dem Tode bestraft werden — oder werden sollten. v. 23: *Und der Schrecken Gottes würde über mich kommen, Vor seiner Erhebung hielt' ich nicht Stand.* Das אֵלַי (für לִי) und das אֵיד אֵל, Verderben Gottes, des M. T. sind befremdend, besser liest man mit LXX: פַּחַד אֵל יֶאֱתָא לִי, wo im vorletzten Wort der Abschreiber nach aram. Weise א für ה schrieb, vgl. Dtn 33 21; Jes 21 12; so wird zugleich eine bessere Kongruenz beider Stichen hergestellt, vgl. übrigens Cap. 13 11. Mit LXX ist dann noch das ו vom Anfang von v. 23b als י zu dem ל am Ende von v. 23a zu ziehen; für כִּי ist gerade so wie v. 12 ו zu lesen, denn v. 23 verhält sich zu v. 28 genau so wie v. 12 zu v. 11. Auch Cap. 13 11 wird angenommen, dass Gott auffährt, wenn seine Ehre verletzt wird. **29 30** Nicht einmal über das Verderben seines Feindes hat Hiob sich gefreut und triumphiert. Wie sehr die Schwurpartikel אִם als indikative Verneinung gefühlt wird, beweist die Fortsetzung v. 30: *Nach gestattete ich zu sündigen meinem Gaumen, Im Fluch zu fordern seine Seele.* Wir würden für den letzteren Ausdruck sagen: seinen Tod zu wünschen (im Fluche). חֵךְ ein etwas weit hergeholter Ausdruck für Zunge, da doch der Gaumen aufnimmt vgl. Cap. 6 30. Man sieht, dass auf Hiob die Verheissung Bildads Cap. 8 22 keinen Eindruck machen und dass er Cap. 27 7 nicht sprechen konnte, dass letzterer Vers vielmehr einem der Freunde angehören muss.

Der Dichter beweist, dass er nicht blos in seinen religiösen Ansichten, sondern auch in seinem ethischen Empfinden hoch über seiner Zeit steht, auch, wie manche von leidenschaftlichem Feindeshass beseelten Psalmen zeigen, über den meisten Frommen der späteren Zeit. Zur Feindesliebe schwingt er sich freilich noch nicht auf, aber es ist ihm hoch anzurechnen, dass er die Schadenfreude, selbst wo sie dem gilt, der uns hasst, unter die schwersten Sünden rechnet. Nur eine edle Seele, nur ein vornehmer Geist kann sich zu der Gesinnung erheben, die der herrliche 29. Vers offenbart; ist Cap. 31 die Krone aller ethischen Entwicklung im AT, so ist v. 29 der Edelstein in dieser Krone. Ich will zugeben, dass man die Schadenfreude leichter unterdrückt beim schweren Unglück dessen, der uns hasst, als beim leichten Unfall dessen, der uns ärgert oder langweilt.

Budde entdeckt, dass der Sinn, den er dem הִתְעֹרֵר in der missdeuteten Stelle Cap. 17 8 verleihen musste, hier nicht passt, es bedeutet beide Male

triumphieren. **31 32** *Wenn nicht sagten die Männer meines Zeltes: Wer wird von seinem Fleisch nicht satt!* Nach dem M. T. sprechen Hiobs Hausgenossen den köstlichen Wunsch aus: o dass doch einer (oder: o dass wir) von seinem Fleisch nicht satt würde! Wünschen sie, dass Hiob ihnen nicht so viel Fleisch auftische? oder bedauern sie, dass sie zu bald satt werden? Natürlich ist יִתֵּן zu streichen, den Abschreiber muss der Gedanke an das Mahl zerstreut haben. Fleischspeise war bei den Israeliten etwas Seltenes, darum besonders hoch geschätzt. Die Hausgenossen des herdenreichen Hiob wurden aufs Beste verköstigt, er war nicht geizig gegen sein Gesinde. Auch nicht gegen Durchreisende, wie v. 32 fortfährt. Die Zeitgenossen des Dichters waren es nach Jes 58 7ᵇ öfter. Statt לארח sprich: לָאֹרַח. דלתי ist als dual punktiert, der sing. wäre poetischer. Vielleicht ist hier am Besten **38—40** einzuschalten, denn diese Verse können nicht den Schluss gebildet haben, sind nur am Schluss nachgetragen, weil am rechten Ort vergessen. 38: *Wenn über mich mein Acker klagte Und insgemein seine Furchen weinten!* Eine ganz eigentümliche Verwahrung, deren Sinn nicht leicht festzustellen ist. Es ist klar, dass es sich nicht um ein Verbrechen handeln kann, das auf dem Acker begangen ist, ohne mit ihm in Beziehung zu stehen. Ebenso kann „mein" Acker nicht darüber klagen, dass er — nicht mein ist, dass ich ihn, wie man nach v. 39 deutet, durch Raub und Todschlag an mich gebracht habe. Selbst schwere Arbeit und Misshandlungen der den Acker bestellenden Sklaven, die ja freilich der Acker mit ansehen musste, können nicht gemeint sein, wären anders auszudrücken gewesen. Der Acker muss klagen über eine Unbill, die ihm selbst widerfährt. Man könnte an unbillige Aussaugung des Bodens denken, die die Brachenjahre nicht respektiert; die Ausdeutung, die das Gebot der Ruhejahre seit Deut 15 erhält, wäre wohl kein zu starker Einwand dagegen, denn der Dichter könnte eine naivere, volkstümliche Anschauung von der Ruhe, die die Erde selber verlangt, festgehalten haben. Vielleicht liegt noch näher die Annahme, dass der Acker durch naturwidrige Benutzung geschändet wird (Lev 19 19): ein Vergehen, das in den חֻקּוֹת יְהוָה berücksichtigt wird, hat gewiss nicht als minder schwer gegolten, als wenn die Dienstboten eines Mannes nicht genug Fleisch zu essen bekommen; übrigens steht dies Gebot in Lev 19 zwischen den Verboten des Hasses gegen den Nächsten und des geschlechtlichen Umgangs mit einer fremden Sklavin. Den Nachsatz bringt v. 40: der Acker soll Disteln und Unkraut statt Weizen und Gerste hervorbringen. Dieser Nachsatz beweist wieder, dass der Acker nicht das unrechtmässige Besitztum Hiobs sein kann, sonst müsste er ihn denn doch seinem Herrn oder, wenn er den totgeschlagen hat(!), dessen Verwandten zurückgeben. Der Nachsatz passt aber auch nicht zu dem vorhergehenden Verse (39): wenn ich seine Frucht (zu כֹּחַ vgl. Gen 4 19) ass ohne Bezahlung und seinen Herren das Leben ausblies. Für Raub und Mord wäre doch die v. 40 in Aussicht genommene Unfruchtbarkeit des Ackers eine zu billige Strafe. Ausserdem kann man dem Dichter nicht zutrauen, dass er Hiob vom Morde reinigen zu müssen glaubte, dergleichen sagen doch nicht einmal die Freunde von ihrem „Gottlosen" aus. Vers 39 ist also als ein alter Versuch, v. 38 zu erklären, anzusehen und zu streichen. **33 34** *Wenn ich*

verdeckte unter den Menschen meine Vergehen. Er will sagen, auch wenn in der langen Aufzählung aller möglichen Vergehen eines übergangen sein sollte, so würde das keinen Verdacht gegen ihn begründen können, denn er darf auch das von sich beteuern, dass er überhaupt niemals seine Vergehen verborgen habe. v. 33^{b} fehlt in LXX, fällt auf durch seine Konstruktion (לִטְמֹן, celando) und durch das aramäische, sonst vom Dichter nicht gebrauchte חֹב für Busen, ist also wohl eine Glosse zu der jetzigen Gestalt von 33^{a}. Sie wäre nicht nötig gewesen, wenn das כִּסִּיתִי seine richtige Ergänzung durch בְּאָדָם gefunden hätte, wofür wir jetzt in כְּאדם, wie Adam, eine befremdende und, da es sich nicht um eine Beichte vor Gott handelt, ziemlich unpassende Anspielung auf Gen 3 vorfinden. Der zweite Stichos v. 34^{a} lautet: *Weil ich den grossen Haufen fürchtete*, der Lynchjustiz an ihm zu üben drohte. Das zweite Distichon v. 34^{bc} ist nicht von כִּי, sondern von אִם abhängig: *Und mich die Verachtung der Sippen schreckte Und ich mich still hielt, nicht zur Thür hinausging.* Der Dichter erinnert sich wieder, dass Hiob ein arabischer Scheikh ist, der das Ehrengericht der befreundeten Clans zu respektieren und im Falle unehrenhafter Handlungen zu fürchten hat. Das letztere hat er niemals gethan, sich niemals aus Furcht vor Anklagen zu Haus gehalten. Warum 34^{c} unecht sein soll, verstehe ich nicht, von falscher Scham darf er doch sprechen; vielleicht wirkt der unechte v. 33^{b} ein, der den Schein hervorbringt, als handele es sich um unbekannte, statt um bemäntelte Vergehen. Der folgende Vierzeiler **35** hat nur drei Stichen, der fehlende muss vor v. 35^{c} gestanden haben, der jetzt völlig in der Luft schwebt. Denn 35^{c} mit 36 verbinden kann wohl die LXX, nicht aber ein Leser, der etwas Stilgefühl hat und über den Sinn von 35^{c} ein wenig nachdenkt: hätte Hiobs Gegner, Gott, die Anklageschrift wirklich geschrieben, so hätte er es doch wohl vernünftiger Weise zu dem Zweck gethan, um sie dem Angeklagten, Hiob, zuzustellen, er hat sie aber eben nicht geschrieben, Hiob hat immer wieder, aber vergebens, Gott um Erhebung seiner Anklage gebeten, und so kann Hiob nicht so thun, als ob er die Schrift besitze, kann uns auch nicht das ganze 31. Cap. hindurch von möglichen Sünden unterhalten, statt von den Anschuldigungen der Anklageschrift zu reden. Aus demselben Grunde kann auch zu 35^{c} nicht etwa das vorhergehende הֵן ergänzt werden. Was fehlt, ist klar: ein Verbum, das den Wunsch ausdrückt, eine Anklageschrift zu erhalten, vielleicht ausserdem ein Synonymum zu סֵפֶר. Ich vermute demnach als (wegen ähnlichen Beginns wie v. 35^{a}) ausgefallen die Worte: מִי יִתֶּן־לִי מְגִלָּה. Der Vierzeiler würde demnach lauten: *O hätte ich einen, der mich hörte, Sieh da mein Kreuz, der Allmächtige antworte mir!* [O hätte ich die Rolle] *Und die Schrift, die mein Gegner geschrieben!* In dem ersten Distichon denkt sich Hiob als Kläger, der wegen erlittener Gewalt klagt, aber keinen Richter findet vgl. Cap. 19 7. Er setzt sein Kreuz hin, nämlich seine Unterschrift unter die von ihm eingereichte Beschwerde. הֶן תָּוִי ist wohl eine sprichwörtliche Redensart, die man hinwirft, wenn man seinen Entschluss ausdrücken will zu klagen, der Dichter will wohl den Hiob nicht als Analphabeten hinstellen; הן תוי wird mit einem raschen Gestus gesprochen. Für die eigene Klagschrift wünscht er nun im zweiten Distichon die Widerklage seines Prozessgegners, Gottes, zu-

gestellt zu erhalten, „eine Schrift“, die Gott geschrieben hätte. Sie würde ihn nicht niederschmettern, vielmehr hoch erfreuen **36 37**: *Wahrlich, auf meine Schulter wollte ich sie heben, Sie mir umlegen als eine Krone!* wie etwas behandeln, was man gern zeigt und wie im Triumph davon trägt, wie ein ehrenvolles Geschenk. Sonst pflegt ja ein Angeklagter in schmutzigen Kleidern zu erscheinen (s. zu 8 22). Lies עֲטָרָה. *Die Zahl meiner Schritte* d. h. alle meine Schritte *wollte ich angeben* (lies אַגִּיד ohne Suff.), *Wie ein Fürst ihn empfangen,* eigentlich ihn herantreten lassen, nämlich an mich heran vor Gericht. Nicht in demütiger Haltung, mit flehenden Geberden, die das Mitleid erwecken und milde Strafe erwirken sollen, sondern mit einem edlen Stolze will er dem hohen Ankläger gegenübertreten und sich für alle Handlungen verantworten.

Ein glänzender Abschluss aller Verteidigungsreden Hiobs! Der Dichter, der dies geschrieben hat, muss die Absicht gehabt haben, einen wirklich vorwurfsfreien Menschen Gott gegenüber zu stellen. Und dieser Mann ist durch seine Lage und in seinen Reden der Ankläger der göttlichen Weltordnung! Auf die Frage: warum sind Fromme elend und Gottlose glücklich? erwartet er Antwort. Wird der Dichter im Stande sein, Gotte eine wirklich ausreichende Antwort in den Mund zu legen? Leider müssen wir, bevor wir den Dichter dies gewaltige Wagnis in Angriff nehmen sehen, erst die Kindlichkeiten eines schwülstigen Rabbi über uns ergehen lassen.

Cap. 32—37. Die Elihureden.

Ob der Schlusssatz in Cap. 31: „Zu Ende sind Hiobs Reden“ von dem Verf. der Elihureden oder von derselben Hand herrührt, die in Cap. 26 1; 27 1 thätig war, mag auf sich beruhen. Den Elihureden ist in

Cap. 32 1–5 eine prosaische Einführung voraufgeschickt, die nötig war, weil das Buch bisher von einem vierten Freunde nichts weiss. Sie weist dieselbe leere Weitschweifigkeit, denselben schlechten Stil, dieselbe Unfähigkeit, den Dichter zu verstehen, auf, die die Reden selber charakterisieren. **1** Auch wenn der Verf. Cap. 31 40c geschrieben haben sollte, so darf man doch diesen Satz nicht mit Cap. 32 1 verbinden, wenn man ihn nicht mit LXX verändert, wozu kein Grund vorliegt; denn Cap. 31 40c ist eine Buchunterschrift (Hiermit sind Hiob's Reden abgeschlossen), Cap. 32 1 aber beginnt zu erzählen. „Jene drei Männer“ sagt der fremde Verf., dadurch unwillkürlich seine Stellung zu dem Buch bezeichnend, das sie überall, im Volksbuch (Cap. 2 11 ff.; 42 10) wie in den Reden, Hiobs Freunde nennt. Der Verf. behauptet, sie hätten mit Reden aufgehört, weil Hiob sich für gerecht hielt. Er begreift nicht, dass nach Cap. 31 niemand mehr mit einer Anklage gegen Hiob kommen kann (selbst Gott thut es Cap. 38 ff. nicht), dass es sich überhaupt nicht mehr um die Gerechtigkeit Hiobs, sondern um den „Rat Gottes“, um die Weltordnung handelt, aber wenn er es begriffen hätte, so wäre er eben nicht der naive Censor des Dichters geworden, wäre nicht **2** der ergötzliche Zorn Elihus des Busiten entbrannt. Es schäumt ordentlich in v. 2—5 von Zorn, indessen ist an diesem Eindruck zum Teil die Wichtigkeit und Weitschweifigkeit des Autors schuld. Elihu wird, ganz anders als Hiob (s. zu Cap. 1 1) und die drei Freunde (Cap. 2 11), uns wie eine bedeutende geschichtliche Persönlichkeit genau vorgestellt. Sein Name (in dem das הוא den Namen יהוה vertritt) erinnert an den des

Eliphas (mit Recht, da er dem Eliphas das Beste abborgt, was er vorbringt), sein Vater — Hiobs Vater wurde von der Sage nicht für erwähnenswert gehalten — hiess Barakel (abgekürzt aus יְבָרְכְאֵל), er war ein Busiter aus der Familie Ram. Hoffmann meint, dass בּוּזִי מִמִּשְׁפַּחַת durch בּוּז־מִשְׁפָּחוֹת Cap. 31 34 inspiriert sei, und Budde erinnert daran, dass רָם der „Erhabene" heisse, und möglich wäre solch ein kindliches Spielen schon bei diesem Autor. Aber er kann sich einfach von Gen 22 21 haben leiten lassen, wo בּוּז der jüngere Bruder des עוּץ genannt wird. רָם hält Wetzstein (bei Delitzsch[2] S. 584) für verkürzt aus אֲרָם, aber schon der Ausdruck מִמִּ׳ רם ist dieser Hypothese nicht günstig; eher ist רָם frei erfunden, um den Eindruck der Geschichtlichkeit zu erhöhen. LXX setzt hinzu: אֶרֶץ עוּץ, tritt dadurch aber in Widerspruch zu Gen 22 21. Vielleicht dachte sich (wegen בּוּז) der Verf. den Wohnsitz Hiobs nördlicher, als wir zu Cap. 1 1 angenommen haben. Elihu zürnt erstens auf Hiob, *weil er sich selbst für gerechter hielt als Gott.* Das מִן vor dem letzten Wort kann nur in komparativischem Sinn gemeint sein, nicht als „gegenüber von", was in dieser Prosa durch לִפְנֵי ausgedrückt wäre; und צַדֵּק נַפְשׁוֹ kann nur heissen: sich selbst gerecht machen, entweder in dem Sinne: sich gerecht zeigen (Jer 3 11) oder deklarativ: sich dafür erklären, es ist nicht abzuleiten von צָדַק, Recht haben, weil dann das Hiph. stände (Cap. 27 5), sondern von צַדִּיק, gerecht v. 1. Hiob hat sich für gerecht, Gott für ungerecht erklärt, meint der Verf. hier wie 3 und überall. Elihu zürnte zweitens auf die drei Freunde, weil sie *keine Antwort fanden und so Gott Unrecht gaben.* Die Schlussworte gehören zu den 18 תִּקּוּנֵי סוֹפְרִים, den „Verbesserungen der Schriftgelehrten", die ein anstössiges Wort durch ein anderes ersetzen: hier ist אֱלֹהִים durch אִיּוֹב ersetzt, wodurch aber ein Unsinn herauskommt, denn die Freunde haben ja Hiob Unrecht gegeben, auch ist der Zorn Elihus nur dann verständlich, wenn die Freunde sich ebenso wie Hiob gegen Gott vergangen haben. Sie thaten es freilich nur durch ihr Stillschweigen, nicht durch Reden wie nach dem Volksbuch Cap. 42 7.
4 hat im M. T. einen verstümmelten Text, „den Hiob harren mit Worten" kann man nicht sagen. LXX scheint ein לְהָשִׁיב vor את־איוב zu lesen; Wright setzt vor letzteres ein aus בִּדְבָרִים hergestelltes בְּדַבְּרָם, ersteres möchte besser sein. v. 4 will rechtfertigen, warum Elihu früher nicht vorkommt; die Rechtfertigung genügt aber nicht, es war vielmehr ein Grund ausfindig zu machen, warum Elihu Cap. 2 11 ff. nicht erwähnt und auch später niemals von einem stummen Zuhörer gesprochen wird. Nach dem Dichter ist offenbar Hiob die letzten Tage mit den drei Freunden allein gewesen (Budde will allerdings aus den von ihm falsch gedeuteten Stellen Cap. 17 9 f.; 18 2 f.; 30 1 ff. sogar eine grosse Zuhörerschaft herauslesen — was thut nicht die Not!). Wie Elihu so ist wohl auch sein Schöpfer sehr jung gewesen; wenigstens erträgt man bei dieser Annahme seine selbstgefällige und ahnungslose Geschwätzigkeit leichter, als wenn man sich ihn als ausgewachsenen Menschen vorstellen soll.
5 Als aber Elihu sah, dass sie nicht mehr antworteten, da wurde er zornig — darum redete er also. v. 2—5 für einen Einschub zu halten, liegt nicht die geringste Berechtigung vor. Budde sagt, er wolle Gründe dafür vortragen, aber er muss es vergessen haben, ich finde bei ihm nur einige Behauptungen, die nichts be-

sagen; das einzige was nach Begründung aussieht, ist erstens, dass man v. 2—5 ohne Schaden weglassen könne, — aber das kann man eben nicht, v. 4 war nötig, ausserdem kann man bei Elihu ganze Massen in seinen Ausführungen, ja man kann den ganzen unglücklichen Elihu weglassen, ohne etwas zu vermissen. Der zweite Grund ist, dass

6a Elihus Vaters- und Geschlechtsname wiederholt wird. Aber v. 6a ist eine Überschrift, die denen der echten Reden nachgeahmt ist; in den letzteren heisst es auch mit beständiger Wiederholung: Eliphas der Themanit u. s. w., obwohl ein einfaches Eliphas genügt hätte. — In

6b—22 hält Elihu zunächst eine lange Rede an die Freunde, nur um zu motivieren, warum er redet: weil sie schweigen, muss er reden, um nicht zu platzen. 6b Er ist jung, sie sind alt, darum fürchtete er sich, sie sein *Wissen zu lehren.* Er spricht ahnungslos aus, dass er Schulweisheit vorträgt. Und das in Anwesenheit eines Hiob, der gegenüber den Theorien die Wirklichkeit vertritt! Dem zweiten Stichos fehlt eine Hebung, vielleicht ist vor על־כן ein כֻּלְּכֶם ausgefallen. זָחַל ist das aram. דחל, der Dichter gebraucht es nicht, so oft er auch vom Fürchten redet. Das zweite Distichon ist prosaisch stilisiert. 7 8 Er dachte, das Alter möge reden und *Weisheit zu wissen geben*, der ältere Lehrer soll vor dem jungen reden. Aber wenn der jüngere klüger ist? v. 8: *Aber der Geist erleuchtet die Menschen, Und der Hauch des Allmächtigen macht sie einsichtig.* v. 8a lautet im M. T.: רוּחַ ist im Menschen, das ist nur dann richtig, wenn רוּחַ Odem bedeutet, im Zusammenhang aber unbrauchbar. Bickell ergänzt nach Cap. 33 4 ein אֵל, aber der Geist Gottes ist nicht ohne Weiteres in jedem Menschen, wenn nicht wieder blos Gottes Odem gemeint ist. Budde bezieht היא auf חכמה v. 7 zurück: Geist Gottes ist die Weisheit im Menschen, ein schlechter Satz, aber ohne Sinn; selbst für den armen Elihu zu arg. In Ermangelung eines Besseren lese ich תָּאִיר אֱנוֹשׁ oder lieber אֲנָשִׁים vgl. Ps 119 130, wo ebenfalls הֵאִיר und הֵבִין neben einander stehen. רוח wird durch den ergänzenden Stichos hinlänglich als Gottes Geist bestimmt. Nach dem Dichter Hiobs, dessen Ausführungen in Cap. 12 11ff. hier benutzt sind, wiegt eigenes Beobachten und Urteilen die Weisheit des Alters auf, nach Elihu, der allerdings von Beobachtung und Urteil nicht sprechen dürfte, thut es das Charisma. — Im Folgenden ist der Text in Verwirrung. 15—17 gehören nicht an ihre jetztige Stelle, wo sie auch in der LXX fehlen. Nun ist aber v. 17b = 10b und v. 17a viel besser als v. 10a. Ich vermute daher, dass 15—17 hinter v. 9 gehören und v. 10b noch ein Zeuge des alten Thatbestandes ist; v. 10a ist also zu streichen. 9 15 *Nicht sind die vielen Tage weise, Noch verstehen die Alten das Rechte, Darum sind sie erschreckt, antworten nicht mehr, Ausgegangen sind ihnen die Worte.* Für רַבִּים ist nach LXX und v. 7 רֹב יָמִים zu lesen. Von v. 10a behalten wir blos לָכֵן bei, da der erste Stichos von v. 15 reichlich kurz und ohne Anknüpfung ist. מִשְׁפָּט in dem eigentümlichen Sinn „das Richtige" auch Cap. 34 4. Da Elihu v. 9 in der 3. pers. von den Alten spricht, so fährt er auch v. 15 damit fort, vielleicht dass dies die Decenz gebot, wenn er an den greisen Zuhörern etwas zu tadeln hatte. Indessen kommt ein ähnlicher Wechsel von der zweiten in die dritte Pers. auch z. B. Cap. 35 14–16 vor. הֶעְתִּיק.

fortwandern, intrans. gewordenes Hiph. (Gen. 12 8; 26 22). Haben nun die Alten sich als so unweise erwiesen, dass sie nicht mehr aus und ein wussten und, darüber erschreckt, still schwiegen, so braucht sich Elihu nicht länger Zwang anzuthun **16 17.** *Werde ich harren, weil sie nicht reden, Weil sie fest sassen, nicht antworteten? Antworten will auch ich mein Teil* u. s. w. וְהוֹחַלְתִּי ist Frage mit weggelassener Fragepartikel (Ges.-Kautzsch § 150 1): dass ich warte, weil sie reden, ist in der Ordnung, aber soll ich es auch thun, weil sie nicht reden, weil sie stecken geblieben sind? Das wäre widersinnig. Der Satz klingt ein wenig impertinent, entspricht aber eben darin dem selbstgefälligen Charakter Elihus. עוד am Schluss von v. 16 ist aus v. 15 wiederholt, fehlt im jetzigen LXXtext. In v. 17 ist natürlich das Qal אֶעֱנֶה zu lesen. „Mein Teil" ist wohl eine Redensart aus dem gewöhnlichen Leben: so viel ich mag. Mit 17ᵇ langen wir wieder bei **10** an, dessen erster Stichos sich schon durch den sing. שִׁמְעָה als unecht verrät und die durch den Ausfall von v. 15 17ᵃ entstandene Lücke auszufüllen bestimmt war. Wahrscheinlich ist dann der durch mechanische Textbeschädigung zwischen dem לָכֵן und dem אֲחַוֶּה verloren gegangene Passus nach einer anderen Handschrift am Rande nachgetragen und an falscher Stelle eingeschaltet. Dass er echt ist, wird auch durch die Fortsetzung **11 12ᵃ** bewiesen, wo übrigens, wie der Versbau ergiebt, v. 11ᶜ hinter v. 12ᵃ zu setzen ist: *Siehe, ich habe gewartet auf eure Worte, Hingehorcht nach eueren Bescheiden, Ja, auf euch hab' ich merken wollen, Bis ihr Worte erfündet.* Ich habe thatsächlich lange gewartet, ob nicht noch etwas käme — mit ironischer Überlegenheit gesprochen. אָזִין kontrahiert aus אַאֲזִין s. Ges.-Kautzsch § 68 2 A. 1. Das beständig wiederholte עַד verstärkt den Eindruck des Wartens. Worte erforschen, erstudieren, ausfindig machen soll auch Spott sein. Übrigens schreibt der Dichter Hiobs statt des Hiph. הוחיל immer das Piel. **12ᵇᶜ 13** *Doch sieh, für Hiob war keiner, der rügte, Der seine Reden beantwortete unter euch*, ein schlechtes Distichon, wie in v. 6. *Sagt nur nicht: wir sind auf Weisheit gestossen, Gott mag ihn besiegen, nicht ein Mensch.* Man kann sagen: ich stosse auf etwas, und: etwas stösst auf mich; zu der ersteren Redensart vgl. Prv 6 33; Ps 116 3. Die Weisheit Hiobs war ein Widerstand, den sie nicht besiegen konnten. Bickell gewinnt denselben Gedanken durch Änderung von מצאנו in מְצָא, er hat Weisheit ausfindig gemacht, der man nicht Stand halten kann. Budde sagt: das schlägt nicht nur der Meinung des übrigen Buches, sondern auch von v. 11 f. 14 ins Gesicht. Schrecklich! aber schwer zu verstehen. Was „das übrige Buch" meint, ist gleichgültig; wenn aber nach v. 11 12 (15 16) die Freunde nicht mehr zu antworten wissen und Elihu v. 14 versichert, dass er den Angriff anders führen werde, als sie, so — hat wohl blos Budde den Zusammenhang nicht verstanden. Er erklärt: besiegt ist Hiob längst (durch unsere Weisheit), aber es bedarf noch eines Machtwortes oder heilsamen Schreckens, damit er das Feld räume. — er macht den Elihu noch kindlicher, als er schon ohnehin ist. Mit v. 13ᵇ zielt der Verf. auf die Gottesreden des Dichters: die wären nicht nötig gewesen, den Hiob kann er, der Verf., selber schon widerlegen. Der Verf. glaubt sich dem Dichter im דֵּעַ. in der Theologie überlegen. **14 18** *Nicht einmal gegen mich hat er Worte gerüstet*, An-

spielung auf Cap. 13 18; 23 4, wo Hiob sagt, er habe seine Sache gegen Gott gerüstet. Verneint wird weniger עָרַךְ als אֵלַי; וְלֹא: auch nicht einmal. *Noch werde ich ihm mit eueren Reden antworten.* Hier sagt der Verf. zwar nicht subjektiv, aber objektiv die Unwahrheit, er bringt, wenn man vom nebensächlichen Beiwerk (Fürsprechengeln u. dgl.) absieht, durchaus nichts vor, was nicht bereits die Freunde gesagt haben, er glaubt, wie es beschränkten, aber eitlen Menschen oft geht, selbst gefunden zu haben, was er eben vorher gelernt hat. Dabei wirkt noch eine psychologische Eigenschaft mit, die er im Folgenden verrät: *Denn ich, ich bin voll von Worten, Es ängstigt mich der Atem im Leibe.* Der Verf., der ja hinter dem Elihu steht, charakterisiert sich durch diesen und die folgenden Verse als einen bombastischen Geist, dessen Element die wortreiche Phrase ist und der ersticken will, wenn er sie nicht los werden kann. Die Phrase begeistert ihn, spiegelt ihm vor, er sei ein Original, und verführt ihn zu prahlerischer Ankündigung grosser Heldenthaten. Horaz hätte hier sein parturiunt montes anbringen können. v. 18[a] ist zu kurz, vielleicht schrieb der Verf. כִּי אֲנִי oder אָנֹכִי, denn er stellt sich ja den Freunden gegenüber, denen die Worte ausgegangen sind, auch liesse sich am Ende das πάλιν λαλήσω der LXX als daraus erraten denken. רוּחַ ist natürlich nicht ein Geist, den Elihu etwa im Bauch hätte (was für ein Geist sollte das sein?), sondern der zurückgehaltene Atem, der heraus will. מִלַּתִי für מִלְּאתִי (1 21). Das Einzige, wodurch sich Elihu auszeichnet, ist sein unfreiwilliger Humor **19 20**. *Siehe, mein Leib ist wie Wein, dem nicht geöffnet wird, Wie neue Schläuche will er platzen; Reden muss ich, damit mir leichter werde, Öffnen meine Lippen und antworten.* Gährender Wein droht die Schläuche, besonders neue, weil diese mit neuem Most gefüllt werden (Mt 9 17), zu sprengen. יבקע ist wohl durch das vorhergehende Verb veranlasster Schreibfehler für תִּבָּקַע. Wenn das Bild „für den alten(?) Hebräer aus dem anmutigsten Gebiete entnommen" ist, so haben wir trotzdem ein Recht, es für ergötzlich „klingend" zu halten. יִרְוַח לִי, es wird mir weit, Gegensatz zu הֵצִיק v. 18 (I Sam 16 23). **21 22** *Ich mag für niemand Partei nehmen*, auch für die Freunde nicht, obwohl er Gegner ihres Gegners ist. Er weiss nicht zu schmeicheln (Konstruktion nach Ges.-Kautzsch § 120 c) — welche Wichtigkeit! er sollte nur erst zeigen, was er kann, ob er überhaupt das Recht hat zu loben. *Leicht würde mich mein Schöpfer hinwegnehmen*, so tragisch ist es wohl nicht. Aber er glaubt, eine grosse Rolle zu spielen, er macht schauspielerische Posen. Nachdem er so in einer langen Rede den drei Freunden nichts anderes gesagt hat, als dass er reden will, wendet er sich

Cap. 33 an Hiob, um auch dem erst in v. 1—7 zu erklären, dass er zu ihm reden will, und ihm dann die Lehre des Eliphas von der göttlichen Zucht als seine eigene in weitläufigster Weise vorzutragen. **1 2** Aber nun soll Hiob all' seine Worte anhören: *Siehe, ich habe geöffnet meinen Mund, Es redet meine Zunge in meinem Gaumen.* Selbst Budde findet diesen Vers unerträglich gespreizt und hohl und sucht ihm dadurch aufzuhelfen, dass er ihn als Vordersatz zu v. 3 fasst. Als wenn er dadurch besser würde! nur der Stil wird schlechter. Will man ihn ausstossen, so muss man ebenso gut alle übrigen

Kindlichkeiten ausstossen, aber was bleibt dann von Elihu übrig? „Zunge im Gaumen" ist schön und das Siehe! von besonderer Wirkung, zumal wenn man sich den entsprechenden Gestus hinzudenkt. **3—5** In v. 3 ist der erste Stichos zu kurz, der zweite zu lang, beide ausserdem wunderlich. Ich lese: יַשְׁק לִבִּי אֲמָרַי דָּעַת: *Mein Herz strömt über von Worten der Erkenntnis, Meine Lippen reden Lauteres:* zu יַשִׁיק vgl. Joel 2 24; 4 13, es erinnert an das Bild Cap. 32 19; יֹשֶׁר beruht auf Konjektur. v. 4 ist, wie besonders seine Wiedergabe in LXX zeigt, eine Variante zu Cap. 32 8, für unseren Zusammenhang notdürftig ausgeflickt und doch nicht passend; wenn man in v. 4ᵃ noch ein גַּם אֲנִי hinzusetzt (Bickell): Gott hat auch mich geschaffen, so sollte der Vers hinter v. 6 stehen. 5: *Wenn du kannst* — aber du kannst natürlich nicht. LXX scheint hinter dem ersten Stichos noch ein אֵלֶּה gelesen zu haben, das des Metrums wegen Aufnahme verdient. v. 5ᵇ: *Lege mir vor, stelle dich in Positur!* Hiob soll auch Posen machen, wie ein schulgerechter Klopffechter. Zu עֶרְכָה ergänze מִלִּים oder אֲמָרִים vgl. Cap. 32 14. **6 7** Hiob soll sich nur nicht fürchten, Elihu ist auch nur ein Mensch! Elihu hat bei aller Grösse doch noch ein gutes Herz. *Vom Thone bin auch ich abgekniffen* s. zu diesem Bilde aus der Thätigkeit des Thonbildners Buhl (in Ges.-Buhl) zu dem Worte קָרַץ. v. 7ᵃ ist eine wahrhaft groteske Anwendung von Cap. 9 34; 13 21: Elihu verspricht dem Hiob, dass er sich nicht vor ihm zu fürchten haben werde wie vor Gott! In v. 7ᵇ ist für אכפי, das sonst nicht vorkommt, mit LXX כַּפִּי zu lesen und demgemäss תִּכְבַּד, denn der Stichos ist ja offenbar Nachahmung von Cap. 23 2. Budde nennt das eine sehr geschickte und berechtigte Anspielung auf frühere Äusserungen Hiobs und den Abschnitt Cap. 32 6—33 7 ein nach Inhalt und Form vortreffliches Stück, das den besten taktischen Abschnitten des Buches Hiob zur Seite gestellt werden darf. Hoffentlich giebt er nicht auch einmal Gedichte heraus. Nach diesen zwölf Vierzeilern wissen wir also, dass Elihu reden will. Aber jetzt redet er wirklich **8 9**: *Nur hast du gesagt vor meinen Ohren, Und den Laut deiner Worte hörte ich: „Rein bin ich, ohne Vergehen, Schier bin ich und habe keine Schuld."* אַךְ besagt: ich will zwar sanft mit dir verfahren, aber du hast da eine Äusserung gethan, die ich berichtigen muss. Elihu will bei den Unterredungen zugegen gewesen sein; er spricht wie ein gebildeter Mann, viel höflicher als die vier Redner des Dichters. Um nicht v. 8ᵇ zu leer werden zu lassen, muss man wohl mit LXX מִלֶּיךָ für מִלִּין schreiben. Dass Hiob die ihm zur Last gelegte Behauptung nicht gethan hat, liesse sich allein schon aus Cap. 7 21 erweisen; Elihu hat Hiobs Reden nicht begriffen, das allein entschuldigt seinen kindlichen Widerlegungsversuch. חַף nur hier. Charakteristischer Weise bedient er sich zur Wiedergabe der angeblichen Behauptung Hiobs eines von den Freunden gebrauchten (זַךְ Cap. 8 6; 11 4) und eines selbst geprägten Ausdrucks, nicht des תָּם אָנִי, das Hiob Gott entgegen schleuderte (9 21). Das תם liess sich eben nach Cap. 31 nicht anfechten.

Mit welchem Hohn hätte wohl der Dichter diesen Rabbi angeblickt, der, um den Zusammenhang von Sünde und Unglück um jeden Preis festzuhalten, wieder auf den Satz zurückkommt: aber gänzlich rein ist doch kein Mensch! und sich anstellt, als habe der Dichter etwas so Kindisches behaupten können. Dass zwischen den Schwächen und Ge-

brechen, die auch dem rechtschaffenen Mann ankleben, und dem entsetzlichen Elend in der Welt, unter dem die Besten gerade am meisten zu leiden haben, kein sittliches Massverhältnis existiert, das ist die Klage und das Problem Hiobs und seines Dichters; nur ein solches Problem kann einen ernsthaften Menschen beschäftigen, und nur ewig unreife Köpfe darauf mit theoretischen Spitzfindigkeiten antworten. Ganz unbegreiflich ist es, dass Elihu auch heute noch einen Bewunderer findet. Denn der Christ hat doch seit dem Kreuzestode des Unschuldigsten, seit dem Märtyrerelend so vieler Frommen eine andere Antwort auf die Frage nach der Gerechtigkeit in „dieser Welt". Hätte Elihu auf die prophetischen Hoffnungen einer besseren Welt hingewiesen, so hätte er, wenigstens in dieser Frage, einen höheren Standpunkt gewonnen als der Dichter. Aber freilich selbst unsere Theologie sinkt von der weltüberwindenden Hoffnung des Christentums immer wieder auf die Sündentheorie des Elihu zurück.

10—12 *Siehe, Vorwände erfindet er gegen mich, Achtet mich für seinen Feind.* Für תְּנוּאוֹת, das etwa Feindschaften, Angriffe, bedeuten müsste, aber zu dem Verb nicht gut passt, liest man wohl besser תֹּאֲנוֹת (vgl. Jdc 14 4) als denomin. von הִתְאַנָּה II Reg 5 7. v. 10ᵇ citiert Cap. 13 24ᵇ. Dies Citat hat einen Leser veranlasst, in v. 11 auch Cap. 13 27 beizusetzen, was jedenfalls eine Verschlechterung ist. Denn v. 10 sagt: nach Hiobs Meinung suche Gott Händel mit ihm, weil er ihn für seinen Feind ansehe, das giebt ein anderes Bild, als wenn nach v. 11 Gott ihn als einen Verdächtigen in den Block setzt; auch in Cap. 13 sind ja beide Vorstellungen auseinander gehalten. v. 11 ist also besser zu streichen (so auch Bickell). v. 12 wäre nach dem M. T. Rede des Elihu: Siehe, darin hast du nicht recht, antworte ich dir. Das klingt merkwürdig milde, und das אענך schleppt nach und ist unnütz; schlimmer ist, dass Elihu keine bessere Widerlegung sollte gefunden haben, als was v. 12ᵇ bietet: Gott ist grösser als ein Mensch. Das diente ja gerade zur Verstärkung der Beschwerde Hiobs! Mindestens sollte gesagt sein: Gott handelt nicht aus blosser Rancune, wie ein Mensch wohl thut. Die LXX hat ein לא vor dem letzten Verbum und übersetzt folgenden Text in v. 12ᵃ: הֵךְ תֹּאמַר אֶצְדַּק וְלֹא יַעֲנֵנִי; Bickell liest צעק für צדק. Ich schlage vor: הִנֵּה אִם אֶצְעַק לֹא עָנָה: *Siehe, wenn ich schrie, antwortete er nicht,* eine Anspielung auf Cap. 19 7 (vgl. 35 12). v. 12ᵇ würde im M. T. diesen Satz begründen mit Anspielungen auf Cap. 9 2 ff. 13 f.: Gott ist grösser als ein Mensch. Aber das יִרְבֶּה ist etwas fragwürdig; die LXX liest מֵעֹלָם für כי ירבה und kann das um so weniger erfunden haben, als sie nichts damit anzufangen weiss, während die Lesart des M. T. eine billige Konjektur daraus sein könnte. Ich schreibe: מַעְלִים (Part. Hiph. von עָלַם, elliptisch gebraucht wie Ps 10 1, ergänze עֵינָיו): *Es verbirgt sich Eloah vor den Menschen.* Auch dieser Gedanke ist Cap. 9 11 f. und öfter zu lesen. Jedenfalls passt zu dem so hergestellten Text die Fortsetzung ausgezeichnet. **13 14**
Warum hast du gegen ihn gehadert: Alle meine Worte beantwortet er nicht? L. דְּבָרַי mit Bickell; כִּי wie ὅτι zur Einführung der direkten Rede. Die in v. 12 angeführte Klage Hiobs, meint Elihu, sei nicht berechtigt. Er wendet sich zunächst gegen v. 12, weil er v. 9 indirekt in seiner Widerlegung mitbehandeln und auch v. 10 berücksichtigen kann. Zuerst deutet er die Disposition seiner Widerlegung an v. 14: *Denn durch eines redet Gott Und durch ein zweites widerruft ers nicht.* Die eine Art, wie Gott redet, ist die Offenbarung im Traum, die andere die Unterweisung im Leiden. יְשׁוּרֶנָּה, er sieht es, giebt keinen

Sinn, auch die Verbesserung תְּשׁוּרֶנָּה oder יְשׁוּרֶנָּה, du siehst oder man sieht es nicht, befriedigt nicht, denn abgesehen von der wunderlichen Wahl des Verbums muss man doch fragen, warum Gott nicht ein anderes Mittel wählt, um verstanden zu werden, wenn jene beiden nicht „gesehen" werden, ferner wie es zugeht, dass Hiob oder andere Menschen eine Traumoffenbarung haben, ohne es zu wissen. Oben ist יְשִׁיבֶנָּה übersetzt. Zu der Form dieses Maschalartigen Distichons vgl. ausser Prv 30 18 21 besonders Hi 5 19 in der Rede des Eliphas, die überhaupt das Textbuch für die jetzt folgende Weisheit des auf seine Originalität so eingebildeten (Cap. 32 14) Elihu ist. Das erste Mittel Gottes, auf die Menschen einzuwirken, ist v. 15—18 das Traumgesicht. **15 16** *Durch den Traum, durch das Nachtgesicht, Im Schlummer auf dem Lager: Da öffnet er das Ohr der Menschen, Und mit Schreckbildern erschreckt er sie.* Dass v. 15ᵇ Citat eines Lesers aus Cap. 4 13ᵇ ist, zeigt das Metrum, im übrigen sündigt ja v. 15ᵃ schon genug gegen das Versprechen in Cap. 32 14. In v. 16ᵇ l. mit Bickell u. a. nach LXX יְחִתֵּם, ferner nach LXX מוֹרִים = מוֹרָאִים (vgl. Dtn 4 34), denn weder מוֹסְרָם, noch מוֹסָרָם, noch מוֹסְרוֹ giebt einen vernünftigen Sinn. Durch Schreckbilder von dem Geschick, das den Menschen bevorsteht, wenn sie vom Sündenleben nicht lassen, ruft Traum und Vision einen heilsamen Schrecken hervor, der sie bessern soll, wie **17 18** ausführt. *Um den Menschen vom Unrecht zu entfernen Und Hoffart aus dem Manne zu tilgen, Zurückzuhalten* u. s. w. Für מעשׂה ist mit Bickell nach LXX מֵעַוְלָה zu lesen, da das Thun des Menschen noch nicht als böse charakterisiert ist. יְכַסֶּה ist entweder in יְכַלֶּה (Dillmann) oder in יְכַסַּח (Bickell) zu verwandeln. Zu גֵּוָה = גַּאֲוָה s. zu Cap. 22 29. Da v. 18 nicht mit einem indic. anfangen kann, so ist entweder וַיַּחְשֹׂךְ oder besser לַחְשֹׂךְ zu schreiben. חַיָּה bedeutet jedenfalls v. 20 (und Cap. 38 39) so viel wie Seele, dann wohl auch hier. עֲבֹר בַּשֶּׁלַח wie Cap. 36 12: ins Geschoss stürzen, der Ausdruck wie der Gedanke gleich sonderbar. Ich schlage vor בִּשְׁאֹלָה, nach Scheol vgl. v. 28.

Der Abschnitt v. 15—18 lehnt sich zwar zunächst an die Rede des Eliphas Cap. 4 an, die freilich hoch über ihm steht, bedient sich aber auch der Äusserung Hiobs über die ihn schreckenden Träume Cap. 7 14 mit einer wunderbaren Naivität: nachdem Hiob selbst so, wie er dort thut, über die Träume gesprochen hatte, die auch er Gotte zuschreibt, ist es doch übernus kindisch, wenn Elihu ihn mit seinen eigenen Gedanken belehren will, noch dazu mit solchen Gedanken, die dem Hiob geradezu den Wunsch zu sterben eingegeben haben. Hiob sagt: Gott schickt mir Träume, Elihu sagt: Du meinst, Gott spreche nicht mit den Menschen? so vernimm, er schickt ihnen Träume! Hiob sagt: diese Träume erschrecken mich so, dass ich lieber gleich sterben möchte; Bildad sagt: die schreckenden Träume sagen dem Menschen, er sei in Gefahr, sterben zu müssen, und solle ja recht bald brav werden. Hiob behandelt die Träume als — Träume, die nur sehr quälen, Elihu erinnert uns an das Buch Daniel (Cap. 2; 4; 5), überhaupt an die Vorstellungen der grossen Masse, denen der Dichter in vornehmer Einsamkeit fern steht. Dort der von Schmerzen und Zweifeln gefolterte Titane, hier der beredte Jüngling, der ihn aus seinem Schulheft belehrt.

Der zweite Abschnitt, der lehren soll, wie Gott im Leiden mit dem Menschen redet, v. 19 ff., wird durch passive Wendung etwas gegen den ersten abgehoben; LXX setzt noch ein πάλιν, עוֹד, אַף oder גַּם vor, und vielleicht wäre es besser, für וְהוּכח, wo das Perf. ohnehin auffällt, גַּם יֻכַּח zu lesen. **19 20** *Auch*

wird er zurechtgewiesen durch Leiden auf seinem Bette, Und all' seine Gebeine sind gelähmt, Ekel hat seine Seele am Brote Und sein Hunger an der Lieblingsspeise. Das Leiden nimmt den sündigen Menschen in Zucht, sagt Elihu nach dem Vorbilde des Eliphas Cap. 5 17, dessen Worte die LXX mit ihrem יוֹכִיחֶנּוּ noch etwas genauer wiedergiebt. Elihus Originalität beschränkt sich auf eine weitläufige Ausmalung des Leidens. Für רִיב liest Qre besser רֹב (vgl. 4 14); für אֵתָן schreiben wir mit LXX אִטֵּר: die Lähmung, das Gebanntsein ans Lager zwingt den Menschen zum Nachdenken. In וְזִהֲמַתּוּ macht das Suff. Schwierigkeiten: seine Seele lässt ihn Ekel empfinden; wahrscheinlich schrieb der Verf. וְזִהֲמָה (von זָהַם, ekelhaft sein), sie empfindet Ekel. חַיָּה und נֶפֶשׁ im Sinne von Appetit, Hunger nach Speise wie Cap. 24 12: er hat zwar Hunger, aber kann doch nicht essen; dabei muss ihm der weltliche Sinn wohl vergehen. **21 22** *Es schwindet sein Fleisch vor Abmagerung, Und hager wird sein Gebein, Und es naht seine Seele der Grube Und sein Leben den Todesengeln.* מֵרֹאִי würde entweder bedeuten: vor dem Sehen, dem zusehenden Blick, oder: ohne dass mans sieht, das eine so wunderlich wie das andere; l. מֵרָזִי. Ferner שְׁפוּ mit Qre. Das viersilbige עַצְמֹתָיו gilt für zwei Hebungen. לֹא רֻאוּ, augenscheinlich Variante zu מראי, haben die Punktatoren in der Verzweiflung ins Pual gesetzt: die Knochen sind nicht gesehen worden, als wenn man die Knochen bei dem Abgemagerten früher nicht gesehen hätte. Natürlich ist das Sätzchen zu streichen (Budde macht לֹא נָאווּ daraus: sie sind nicht anmutig — armer Elihu!). Zu dem Punkt im ר von ראו s. Ges.-Kautzsch[26] § 14 d. Allmählich nähert sich nun, sagt v. 22, seine Seele der Grube, wo die Todesengel ihrer harren. Dass die „Tötenden" sonst so wenig vorkommen, wie die Dolmetschengel von v. 23, ist natürlich kein Grund, sie aus dem Text zu entfernen und dafür לְמוֹ מֵתִים oder mit LXX לְמוֹ מָוֶת zu schreiben. Vermutlich haben sie die Funktion, die Seele, die auf ihrem Lebenswege in der Nähe des Grabes angelangt ist, vom Leibe zu lösen und darauf an ihren Ort zu bringen (Lev 16 22); wenigstens in der nachbiblischen jüdischen Theologie haben sie dies Amt. **23 24**[a] *Dann ist über ihm ein Engel, Ein Mittler, einer von tausend, Zeigt an dem Menschen seine Züchtigung Und begnadigt ihn und spricht.* אִם hat als Einführung dieses Vierzeilers keinen Sinn, denn erstens wird Elihus Meinung ganz nichtig, wenn es vom Zufall abhängt, ob Gott durch einen Sendboten mit dem Kranken redet und ihn rettet, und zweitens kann v. 25 nicht, wie man annimmt, Nachsatz zu v. 23 f. sein, da sonst dem Gebet in 26 durch die schon erfolgte Heilung sonderbar vorgegriffen wird. Oben ist אָז für אִם übersetzt (vgl. v. 16). Zu dem Todkranken, den schon ein Todesengel abholen will, tritt ein Engel, ein מֵלִיץ, wörtlich Dolmetscher, im weiteren Sinne, ein Mittelsmann, ein Mittler zwischen Gott und den Menschen; er wird einer von tausend genannt, um dem Zweifel vorzubeugen, ob auch wohl für jeden Kranken ein solcher Retter in der Not bereit (יֵשׁ) sei. Für לְהַגִּיד, das den Satz v. 23[c] zu einer ganz unnötigen und in diesem Zusammenhang sogar unpassenden Zwischenbemerkung macht, mindestens eine schwerfällige Explikation von יֵשׁ עָלָיו abgiebt, schreibe ich lieber mit der LXX den indic. וַיַּגִּיד. ישרו übersetzt man gewöhnlich: seine Pflicht, das müsste etwa seine Pflicht des Gebets sein, wäre aber ein unbehülflicher,

missverständlicher Ausdruck. LXX übersetzt μέμψιν, danach lese ich מוּסָרוֹ (der Ausfall des מ nach אדם veranlasste die Urheber des Ktib zu ihrer Konjektur). Durch diesen Satz wird nun erst die Lehre des Elihu vollständig: erstens redet Gott durch Träume, zweitens durch Engel, die er den todkranken Menschen schickt, um ihnen sagen zu lassen, was ihnen nach älteren Erzählungen etwa ein Prophet sagt (Jes 38): Du musst sterben, doch wenn du dich zu Gott wendest (die LXX hat sogar diesen Satz), so kannst du noch länger leben. Vorausgesetzt ist übrigens deutlich genug, dass nur guten Menschen, nicht eigentlichen Gottlosen, diese Vergünstigung zu teil wird. Was nun der Mittlerengel zu dem Todesengel spricht, sagt der folgende Vierzeiler **24^b c 25**: *Lass ihn frei von der Niederfahrt zur Grube, Ich habe ein Lösegeld gefunden* [für seine Seele], *Es schwelle sein Fleisch vor Jugendfrische, Es werde wieder wie in seinen Jünglingstagen!* Dass פְּרָעֵהוּ nicht in פְּדָהוּ verwandelt werden darf, ist klar, denn der Todesengel kann ihn doch nicht loskaufen, und Gott wird offenbar nicht angeredet; schreibe also פְּרָעֵהוּ. Mit dem sing. wird der Todesengel angeredet, der die Seele mit sich führen wollte. Er giebt sie nur frei gegen ein Lösegeld, das ihm der Mittler entrichtet, wird im Bilde fortgefahren: der Mittler muss sein Recht nachweisen, die Seele zurückzuverlangen, dies Recht gründet sich nach dem Zusammenhang darauf, dass der Kranke sich hat in Zucht nehmen lassen. v. 24^c hat eine Hebung zu wenig, aber es scheint, dass das zweifelhafte erste Wort von v. 25 רטפש aus einer Vermischung von zwei Wörtern entstanden ist, nämlich aus לְנַפְשׁוֹ, das noch zu v. 24^c gehört (vgl. Ex 21 30), und aus einem Verbum. Ob als letzteres das Wort יִטְפַּשׁ angenommen werden darf, das eigentlich feist oder schlaff oder reichlich sein bedeuten soll, ist nicht sehr sicher, aber ich finde kein besseres, denn רָטֹב müsste ein יְהִי bei sich haben, da die Verben in v. 25 Jussive sein müssen (l. also יָשֹׁב): der Engel kann nur sagen, was geschehen soll, erst das Gebet und seine Erhörung v. 26 führt die Genesung herbei. Die LXX hat in v. 23f. einen ganzen Vierzeiler mehr, der etwa so lautete: אִם־יֵשׁ בְּלִבּוֹ לָשׁוּב אֶל־אֵל וְיוֹדִיעֵהוּ חַטָּאתוֹ׃ יְחַדֵּשׁ שְׁאֵרוֹ כְּטִיחַ עַל־קִיר וִימַלֵּא מֹחַ עַצְמוֹתָיו׃ d. h.: W e n n e r g e n e i g t i s t, z u G o t t z u r ü c k z u k e h r e n, U n d i h m s e i n e S ü n d e b e k e n n t, S o w i r d e r e r n e u e r n s e i n e n L e i b w i e T ü n c h e a n d e r W a n d U n d m i t M a r k s e i n e G e b e i n e a n f ü l l e n. Ob der Vierzeiler hier ursprünglich oder nur ein Randcitat ist, das lässt sich nicht so leicht entscheiden: jedenfalls wäre er hinter v. 25 nicht unpassend; noch mehr aber sieht er als Konkurrent von v. 23—25 aus, zumal mit der LXXlesart לְמוֹ מָוֶת für לַמְמִתִים in v. 22^b.

Wollte man wirklich v. 23—25 durch den Vierzeiler der LXX ersetzen, so würde Elihu nur das umschreiben, was Eliphas Cap. 5 17 ff. ausgeführt hat. So hat er wenigstens die Angelologie vor ihm voraus. Eben diese Angelologie, die ausser an manche Psalterstellen an das Buch Tobit, Daniel, Judä 9 erinnert, macht wahrscheinlich, dass die Elihureden sehr jung sind. Die Vorstellung von den der Seele feindlichen und sie schützenden Geistern ist schwerlich ohne fremden Einfluss entstanden, ob aber persische oder ägyptische oder andere Anschauungen vorliegen, das wird kaum festzustellen sein.

26 27^a *Er fleht zu Eloah und der ist ihm gnädig, Und er sieht sein Angesicht mit Jubel, Und erzählt den Menschen sein Heil, Singt vor den Leuten und spricht.* יֶעְתַּר Qal, Cap. 22 27 Hiph. רָצָה wird besonders in der Opfer-

sprache gebraucht; man kann auch hier zum Gebet ein Opfer hinzudenken (vgl. Cap. 22 27[b]). Gottes Angesicht sehen heisst: in den Tempel gehen; תְּרוּעָה ist die gottesdienstliche Musik, die das Opfer begleitet vgl. Ps 27 6. Bei Darbringung seines gelobten Opfers erzählt der Genesende den Menschen Gottes „Gerechtigkeit“, welcher Ausdruck hier wie in zahlreichen Psalmstellen Gottes treue Hilfe bezeichnet. Dass dies allein möglich ist, zeigt der Parallelismus; allerdings ist aber der Sinn vom M. T. missverstanden. L. וַיְסַפֵּר oder וַיְבַשֵּׂר für וַיָּשֶׁב vgl. Ps 22 31 32, ferner יָשָׁר für יֹשֶׁר. Sein Dankopfer begleitet der Genesene mit einem Buss-und Dankliede, das, in gedrängter Form, der folgende Vierzeiler **27[b c] 28** mitteilt: *„Ich habe gesündigt und das Recht gekrümmt, Doch nicht vergalt er mir nach meiner Schuld, Er kaufte los meine Seele von der Fahrt zur Grube, Und mein Leben freut sich des Lichtes“.* v. 27[c] ist um eine Hebung zu kurz, l. nach LXX und Cap. 11 6: שָׁוָה לִי כַּעֲוֹנִי. Budde ersetzt die Grube durch das „Geschoss“, unglücklicher kann man nicht verbessern (s. zu v. 18). Das „Wandern“ in die Grube ist doch v. 22 genug angedeutet; wie dagegen die Schwindsucht oder welche Krankheit sonst v. 19 ff. gemeint ist, mit einem „Hinübergehen in das Geschoss“ bezeichnet werden könnte, ist dunkel. Fast sollte man denken, Budde sei selbst von der „persönlichen Missgunst, ja Gehässigkeit“ gegen Elihu angesteckt, deren er die Kritiker beschuldigt, die seinen Liebling nicht bewundern. Dass in v. 28 das Ktib נפשׁי und חיתי bleiben muss, ist klar.

Aus solchen Stellen wie dieser, die ja ihre Parallelen in den Psalmen hat, sollte man den Schluss ziehen, dass bei Darbringung eines Dankopfers im Tempel der Laie ein dazu bestimmtes Lied sang oder durch die Tempelsänger singen liess. Denn der Ausdruck singen ist doch wohl nicht blosser Redeschmuck; wie der Genesende aber auf eine andere Weise mit einem Liede vor die Öffentlichkeit treten sollte, ist nicht einzusehen, den seltenen Fall ausgenommen, dass er ein Dichter oder Volkssänger war. Der Verf. der Elihureden könnte übrigens wohl den einen oder anderen unserer Psalmen gedichtet haben.

29 30 fasst die ganze Rede v. 8—28 noch einmal zusammen. „Dies alles“ thut Gott zwei, drei Mal, d. h. er warnt die Frommen, die sich in gefährliche Sicherheit eingewiegt haben, öfter durch Träume, Schreckbilder, Krankheiten und den Mund seiner Engel, ein Beweis dafür, dass Hiob mit Unrecht behauptet hat, Gott rede gar nicht mit den Menschen. Das „Siehe, dies alles“ offenbart die ganze Naivität des Verfassers, der nicht ahnt, dass er des Dichters Warum gar nicht begriffen hat und mit seinen kindlichen Phantasien das Problem vom Elend dieser Welt in nichts aufhellt. לֵאוֹר (für לְהֵאוֹר, Inf. Niph.) ist unübersetzbar; man kann etwa lesen לָאִיר בּוֹ אוֹר, auf ihn leuchten zu lassen das Licht des Lebens (zu לְהָאִיר בְּ vgl. Ps 119 135). v. 31—33 und Cap. 34 3 passen als Aufforderung zum Hören nicht an den Schluss einer Rede; wenn sie überhaupt echt sind, so müssen sie wohl vor Cap. 34 16 gestellt werden. Die folgende dritte Rede

Cap. 34 1–15 ist auch nicht an Hiob gerichtet, sondern wieder wie die erste an die Freunde; sie führt aus, dass Gott nicht ungerecht sein könne, weil er allmächtig ist. Den Grundgedanken liefert unserem Original also diesmal Bildad (Cap. 8 2 ff.). Die Überschrift **1** kann man natürlich nicht etwa damit erklären, dass Elihu nach der Aufforderung an Hiob Cap. 33 31 ff., entweder

zu reden oder zu schweigen, erst eine Pause gemacht habe. Sie mag überhaupt nicht vom Verf. herrühren, der ja wohl eher וַיֹּסֶף gesagt hätte, sondern eher gleich derjenigen, die die LXX vor Cap. 32 18 hat, von einem Diaskeuasten, um Konfusion zu verhüten. **2 4** Die Weisen sind die Freunde, da keine anderen Zuhörer erwähnt werden. Dass Elihu in Cap. 32 9 nicht sehr schmeichelhaft von ihnen geredet hat, ist natürlich kein Grund, ihnen jenen Ehrentitel zu versagen, sollen sie doch auch nicht etwa mitforschen, sondern nur zuhören, trotz v. 4: *Das Richtige wollen wir uns wählen, Erkennen zwischen uns, was gut ist.* בָּחַר auswählen und dann annehmen, αἱρεῖσθαι. v. 3 setzen wir mit Cap. 33 31 ff. vor v. 16. **5 6** Hiobs Behauptung, Gott habe sein Recht entfernt (Cap. 27 2), soll besprochen werden. v. 6ª ist unverständlich: trotz meines Rechtes lüge ich, und schwerlich darf man das kurzer Hand umsetzen in: man sagt, ich lüge. Nach Cap. 41 1 schreibe ich: אֲכֻזָּב, *trotz meines Rechts werde ich getäuscht, Heillos ist meine Wunde ohne ein Vergehen.* אָנוּשׁ, eigentlich vertraut, Euphemismus für unheimlich, bösartig. „Mein Pfeil", der, der in mir steckt (nach Cap. 6 4); vielleicht ist aber מַחְצִי, meine Wunde, zu lesen. Dass er getäuscht werde, klagte Hiob Cap. 17 1 2. Elihu aber behauptet **7 8**, solches Reden sei ein Spott. Schon Eliphas hatte es als Ruchlosigkeit bezeichnet Cap. 15 16, ähnliches holt v. 8 nach: und so schreitet er (Perf. cons.) zur Genossenschaft mit Übelthätern: eine ziemlich lahme Nachahmung von Cap. 22 15. Diese Benutzung von zwei Stellen aus den Reden des Eliphas führt **9 10ª** zu einer dritten, die eigentlich ein wenig störend ist, denn nachdem in v. 5 f. Hiobs Spottreden schon angeführt sind, wäre es nicht nötig, v. 9 mit einer ähnlichen, aus Cap. 22 2 ff. genommenen Anklage fortzufahren: *Denn er spricht: keinen Nutzen hat der Mann, Wenn er Freund ist mit Gott.* Sachlich lässt sich freilich v. 9 mit v. 5 f. ganz gut vereinigen, an beiden Stellen geht Elihu wie die Freunde von der eudämonistischen Vorstellung aus, dass die Religion dazu da ist, den Menschen vor Unglück zu sichern. Hiob hat das religiöse Bedürfnis, die Liebe und Güte Gottes zu erkennen, und das sittliche, den Wert der moralischen Persönlichkeit in der Weltordnung anerkannt zu sehen, nach Elihu und den Freunden kommt es weniger darauf an, sich des Herzens Gottes als seiner Wohlthaten zu versichern, und das Sittliche ist ihnen wesentlich das Mittel zu diesem Zweck. Dass der Vers nachhinkt, dass er schlecht gebaut ist, fällt in den Elihureden nicht auf und ist kein Grund, ihn zu streichen, eben so wenig der Umstand, dass סָכַן hier nicht wie Cap. 22 2; 35 3 mit לְ konstruiert wird vgl. Cap. 15 3. v. 10ª ist zu lang für einen, zu kurz für zwei Stichen und wird nach v. 2 zu ergänzen sein: *Darum* [ihr Weisen, gebt Gehör,] *Männer von Verstande hört mir zu!* (Vgl. Bickell, Carmina V. T.) Jetzt will Elihu „das Richtige" lehren. **10ᵇ 11** *Fern seis von Gott, ungerecht, Und vom Allmächtigen, frevelhaft zu handeln.* Für die beiden Substantive am Ausgang der Stichen liest man wohl besser die Inff. מֵרְשֹׁעַ und מֵעַוֵּל; ferner ist mit Bickell וּלְשַׁדַּי zu schreiben, da sonst v. 10ᶜ reichlich kurz ist. Das כִּי v. 11, vielmehr, stellt der angeblichen Behauptung Hiobs, die schon Bildad gehört haben wollte (Cap. 8 3), dieselbe These aus der Vergeltungstheorie gegenüber, die ebenfalls Bildad, nur in konkreterer Form, 8 4 gegen sie ins Feld geführt

hatte. Auch der Beweis, den Elihu **12 13** antritt, wiederholt nur weitläufig, was Bildad durch das emphatisch betonte אַל Cap. 8 3 gegen die Anklage der göttlichen Gerechtigkeit eingewandt hatte; v. 12ᵇ ist nur eine Variierung von Cap. 8 3. In v. 12ᵃ l. יְרַשַּׁע statt des Hiph. v. 13: *Wer hat ihm zur Aufsicht anvertraut die Erde?* wer ist der König, der ihn zu seinem Statthalter eingesetzt hätte? Einem Statthalter traut man leicht zu, dass er das Recht in seinem Interesse vergewaltigt, davon hatten die Juden manches Beispiel erlebt. Aber der König selber hat kein Interesse an der Rechtsbeugung. אַרְצָה, der Lokat., passt weder hier noch Cap. 37 12; Bickell l. אַרְצֹה, seine Erde, was ein wenig künstlich klingt, besser wird wohl das ה gestrichen, das vielleicht Rest einer Variante zu v. 13ᵇ ist (הַשָּׂם). In v. 13ᵇ hat שָׂם, wenn es schaffen, gründen bedeuten soll, keine Stütze an Cap. 20 4 (s. d.) oder Jes 44 7; auch kann hier nicht von der Weltschöpfung die Rede sein, wenn der Stichos nicht ein blosses Füllsel sein soll. Man wird lesen müssen בְּתֵבֵל (Cap. 23 6), zu שִׂים ist לִבּוֹ zu ergänzen, das jetzt als Glosse nach v. 14ᵃ verschlagen ist: *Und wer merkt auf den ganzen Erdkreis?* wer ist wie er imstande, recht zu regieren? Die irdischen Könige können ihre Provinzen nicht übersehen, Gott kann und thut es, das ist Bürgschaft dafür, dass kein Unrecht passiert. **14 15** In v. 14ᵃ l. יָשִׁיב für יָשִׂים, לִבּוֹ gehört nach v. 13ᵇ. Wenn Gott seinen Odem zurückzieht, so müssen alle Menschen sterben (Ps. 104 29), folglich — ist Gott gerecht! Es gehört ein kindliches Gemüt dazu, diese Beweisführung schlagend zu finden. Ebenso könnte man beweisen, dass alle absoluten Herrscher gerecht sein müssen, es wenigstens ihrem Willen nach sind. Hiob hat längst diese Schönfärberei gezüchtigt (13 7 ff.); wer sich trotzdem daran erbaut, sollte es wenigstens בַּסֵּתֶר thun (13 10 vgl. v. 5). — Die vierte Rede

Cap. 34 16–37, womit wir Cap. **33 31–33**; **34 3** als Einleitung verbinden, wendet sich wie die zweite wieder an Hiob: Gott handelt gerecht gegen die Frevler wie gegen die Bussfertigen, ihn kritisieren ist Sünde. **33 31 32** Hiob soll schweigen und Elihu reden lassen; kann er aber Antwort geben — er kann's natürlich nicht (Cap. 33 5) — so mag er reden, denn *ich möchte dir gern Recht geben,* wieder eine höfliche Phrase (vgl. zu Cap. 33 8), die weniger Elihu an Hiob, als der Verf. dieser confutatio an den Dichter richtet, eine Verbeugung vor dem Gegner, den man elegant niederzustrecken gedenkt. **33** Cap. **34 3** Elihu will Hiob in die Weisheit einweihen, darum soll er lieber schweigen. Hat er doch selber gesagt (Cap. 12 11), dass das Ohr Worte prüfe und der Gaumen *koste beim Essen;* letzteres eine passende Abänderung für אֹכֶל . . לוֹ Cap. 12 11, denn es kommt dem Elihu nicht sowohl darauf an, dass Hiob seine Worte prüft und beurteilt, als dass er mit ihrer Aufnahme den richtigen Geschmack, das richtige Urteil erst empfange. **16 17** Hiob hat seinen Verstand hauptsächlich darin zu beweisen, dass er sich von Elihu belehren lässt. Dieselbe liebenswürdige Impertinenz wie Cap. 32 11. Für בִּינָה liest man besser בִּינָה; LXX scheint וְאִם לֹא תָבִין zu lesen. וְאִם schliesst sich offenbar besser an v. 3, als an v. 15 an; hinter אִם ist das Lieblingswort des Verf.'s יֵשׁ hinzuzudenken. v. 17, der das Thema der Rede angiebt, wie Elihu es im Anfang eines neuen Abschnittes zu thun pflegt, ist etwas dunkel: *Kann auch der, der*

das Recht hasst, regieren? Oder willst du den Gerechten, Gewaltigen verdammen? חֲבֹשׁ kommt nur hier in dem Sinn vor, der dem Anschein nach beabsichtigt ist; man leitet den Begriff regieren von der Bedeutung binden ab, möglich wäre auch, dass der Verf. ihn aus Jes. 3 7 gewonnen hätte. Der Gedanke wäre demnach: daraus, dass Gott die Welt regiert, folgt, dass er auch die Fähigkeit zu regieren haben muss; wenn er Recht und Ordnung hasste, müsste ja alles drunter und drüber gehen. Eine wahre petitio principii: es handelt sich ja gerade um die Frage, ob nicht wirklich in der sittlichen Welt alles drunter und drüber geht, ob wirklich Gott die Welt regiert, wenn doch die Schlechten obenauf sind und die Unschuld am Boden liegt. Trotzdem hat man leider keinen Grund, an diesem Sinn von v. 17ᵃ zu zweifeln, da v. 17ᵇ mit demselben Pathos dieselbe schwache Logik vorträgt. Charakteristisch für Elihu ist die asyndetische Wortfolge: gerecht, gewaltig, als ob die Allgewalt die Gerechtigkeit verbürgen hälfe (s. zu v. 13—15). **18 19ᵃ ᵇ** *Ihn, der da sagt zum König: „Nichtsnutz!"* u. s. w. Für הַאֲמֹר l. mit LXX הָאֹמֵר. Gott straft selbst die Könige, bevorzugt den Edelmann nicht vor dem Geringen (für נִכַּר ist wohl הִכִּיר, scil. פָּנִים, zu schreiben), ist also unparteiisch. Ein Beweis ist das nicht, nur eine Behauptung, deren Richtigkeit der Dichter, wenn es sich um gerechte Vergeltung handeln soll, nicht zugestehen würde, während er ja selber Cap. 12 17 ff. ausführt, wie Gott mit Fürsten und Völkern umspringt. **19ᶜ 20** *Denn das Werk seiner Hände sind sie alle*, nämlich nicht die Vornehmen und die Geringen, welche letzteren nur des Gegensatzes wegen erwähnt werden, sondern die Könige und Fürsten, die ihre Stellung nur Gott verdanken (v. 24) und durch sie also nicht vor verdienter Strafe geschützt sind. Vielmehr: *Plötzlich sterben sie, mitten in der Nacht.* Ob der Wortlaut richtig ist, das fragt sich; die LXX hat anstatt dieses Stichos einen Satz, der wahrscheinlich eine ältere Übersetzung von v. 25 (bis לילה) vorstellt (etwa עָבְרוּ für יַכִּיר, דַּלִּים für לָיְלָה), und da v. 25 an seiner jetzigen Stelle ohnehin nicht passt, so mag er wirklich eine mehr oder weniger alterierte Variante zu unserem auch wohl nur durch Konjektur hergestellten Stichos sein. Indessen giebt der M.T. einen leidlich guten Sinn. Zu dem Ausdruck חֲצוֹת ל vgl. Ps. 119 62, zum Gedanken Luc 12 20. In v. 20ᵇ ist wohl מֵעָם für עָם zu schreiben und das Verb prägnant zu fassen: sie werden ins Schwanken gebracht (und entfernt) vom Volke hinweg, über das sie herrschten oder sonst hervorragten. In v. 20ᶜ endlich ist יָסִיר für יָסִירוּ nötig wegen des Schlusses: nicht durch Anwendung einer Hand, was nur auf Gott gehen kann. Demnach: *Gestossen werden sie aus dem Volk und müssen davon, Und er entfernt den Mächtigen ohne Handschlag*, ohne Anwendung äusserer Mittel und plötzlich, durch ein blosses Wort. **21 22** holen einen weiteren Grund nach, warum man Gotte ein gerechtes Gericht zutrauen kann: er ist allwissend, die Frevler können sich nicht vor ihm verstecken. Hiob folgerte aus derselben Eigenschaft Gottes, dass er seine Unschuld kennen müsse (10 7), hingegen schrieb Eliphas dem Hiob die Meinung zu, Gott wisse nichts und könne darum nicht richten (22 13 f.): überall ist Elihu in rührender Übereinstimmung mit den Freunden. **23 24** Das כִּי gehört weniger zu v. 23 als zu dem ganzen Vierzeiler, dessen Hauptgedanken in der positiven Aussage v. 24

besteht: *Denn er setzt dem Menschen keinen Termin, Vor Gott im Gericht zu erscheinen: Er zerschmettert die Gewaltigen ohne Untersuchung Und setzt andere an ihre Stelle.* In v. 23ᵃ empfiehlt sich die hübsche Emendation von WRIGHT יָשִׂים מוֹעֵד (oder יֵשׁ מוֹעֵד), da mit עוֹד nichts anzufangen ist. Der Termin ist natürlich nicht der Tag der Strafe, sondern der Untersuchung, deren ein menschlicher Richter bedarf, um die Schuld oder Unschuld eines Verdächtigen festzustellen. Der Satz richtet sich gegen Hiobs Forderung einer Rechtsverhandlung und seine Klage über deren Verweigerung. Aber in dem Hauptpunkt geht Elihus Belehrung nebenaus: Hiob sagt und meint nicht, dass Gott ohne eine kontradiktorische Verhandlung unfähig sei, sein Verhalten zu beurteilen, sondern sieht es als das Recht der sittlichen Persönlichkeit an, über die Gründe seines Unglücks in Kenntnis gesetzt zu werden. Dabei wird es sich dann erst zeigen, ob das Unglück wirklich mit der Sünde im Zusammenhang stehe oder aber nicht. Übrigens bringt Elihu ja nur Behauptungen vor, die sich zwar auf eine Theorie, die Vergeltungstheorie, gründen, aber auch jeden Schatten eines Beweises entbehren. Es ist nur seine Annahme, dass jene zerschmetterten Gewaltigen Sünder gewesen sein müssen. Dass die mittelmässigen Köpfe immer wieder auf die Theorie zurückfallen und ihnen nicht begreiflich gemacht werden kann, dass man erst die Thatsachen vollständig abhören muss, dass sie immer vor der Zeit fertig sind mit ihren Schlüssen und blind an sie glauben, dass sie die geistige Kraft nicht besitzen, die zur Geduld und zur Skepsis befähigt, das ist das einzig Interessante, was man am Elihu, diesem Musterbild von Ahnungslosigkeit und eitler Oberflächlichkeit, lernen kann. Er urteilt selbst לֹא חֵקֶר, ohne vorhergehendes Nachforschen. יְרַע ist aramäisch für hebr. יָרֹץ. In **25—28** ist der Anfang, v. 25 bis לילה, schon zu v. 20ᵃ besprochen und war dem Anschein nach eine Variante, die man später an dieser Stelle in den Text aufnahm, weil wenigstens der Satz: er kennt ihre Thaten, hinter v. 24 wohl passt. מַעְבָּד ist ein aram. Wort. לָכֵן wie עַל־כֵּן v. 27 s. d. Das erste Distichon umfasst das letzte Wort von v. 25 nebst v. 26. Hier ist „unter den, anstatt der Gottlosen“ ein unmöglicher Ausdruck, da die Zermalmten selbst Gottlose sind; auch die nach v. 37 geratene Variante פשע בינינו יספוק, wo בֵּין für תַּחַת gesetzt zu sein scheint, hilft uns nicht. Ich schreibe רְסִסִים (Amos 6 11, im Aram. häufig) für רְשָׁעִים: *Sie werden zermalmt unter Trümmern, Er schlägt sie am Ort der Zuschauer,* d. h. auf der öffentlichen Richtstätte. An diesen Satz schliesst sich v. 28 eng an, und schon deswegen ist v. 27 eine Glosse: Drum sind sie von ihm abgewichen und haben alle seine Wege nicht beachtet. עַל־כֵּן, wofür eine Variante אֲשֶׁר vorschlägt, ist ein volkstümliches Drum! für weil, ebenso das לָכֵן v. 25. Der Satz führt die Rede auf ein Nebengeleise; es handelt sich nicht darum, zu erklären, warum gewisse Leute zermalmt werden, sondern darum, dass Gott die Schuldigen zu treffen weiss. Diese züchtigt er, wie v. 28 fortfährt, um *Vor sich zu bringen die Klage des Niedrigen Und das Geschrei der Elenden zu hören,* die Klage, die die Niedrigen gegen die Vornehmen (vgl. v. 19) erheben und die unter der Parteilichkeit der Menschen ungehört verhallt. Da der Verf. wohl nicht in beiden Stichen dasselbe Obj. beabsichtigt hat, so kann man für das zweite צעקת etwa שַׁוְעַת oder צְוָחַת schreiben.

Zu עָלָיו vgl. zu Cap. 1 6. Der letzte Gedanke bringt den Verf. darauf, dass auch Hiob ein Klagegeschrei erhoben hat. Muss Gott durchaus immer auf Klagen hören? Nein, aber trotzdem bleibt es dabei, dass er das Regiment führt
29 30: ***Hält er sich ruhig, wer darf verdammen, Und verbirgt er das Antlitz, wer wird ihn schauen? Doch über Volk und Menschen wacht er, Dass nicht herrsche einer von den Fallstricken des Volkes.*** Manchmal bleibt er trotz aller Klagen unthätig, verbirgt das Gesicht — zahlreiche Psalmen bezeugen es ja —, dann darf man doch nicht kritisieren oder mit Gewalt ihn sehen wollen, wie Hiob wollte. Vor allen Dingen darf man nicht daraus schliessen, dass er sich um die Welt nicht kümmere, wie es dem Hiob schien. Für יַחַד am Schluss von v. 29, an dessen Stelle ein Verb nötig ist, lese ich יְעָר oder יֵעֵר, vgl. Cap. 8 6. In v. 30 halte ich אָדָם חָנֵף für ein Interpretament zu dem folgenden Ausdruck: einer von den Fallstricken des Volkes, einer der das Volk umgarnt und für sich ausnützt. Der Verf. sah wohl schon auf die Zeit des Jason, Lysimachus, Menelaus, der bösen Hirten von Sach 11, zurück. In etwas abrupter Weise kommt nun Elihu auf den Fall zu sprechen, dass ein Gottloser bussfertig wird und darum unbestraft bleibt. Es gehört das ja allerdings zur Sache, da es gegenüber Hiobs Beschwerde über das Fehlen einer Strafe für den Gottlosen einen Ausweg gewährt, der freilich nur ein sehr genügsames Gemüt befriedigen kann. Ich möchte doch ein וְ vor den folgenden Vierzeiler **31 32**
setzen: ***Und wenn du einer zu Eloah sprichst: Ich habe mich überhoben, will nicht mehr verderbt handeln, Ich sehe es, du belehre mich, Wenn ich Unrecht that, ich thu's nicht mehr.*** כִּי, gesetzt, dass; hinzuzudenken (oder zu setzen) ist יֵשׁ wie in v. 16ᵃ. Für הֶאָמַר (oder הָאמר? der Art. als rel. vor dem perf. wie in Cap. 21 11) spricht man natürlicher mit LXX הֶאָמַר aus. נָשָׂאתִי übersetzt man wohl: ich trage, nämlich meine Schuld, was übrigens dabei stehen sollte, aber da wäre das imperf. zu erwarten. Sprich נִשֵּׂאתִי vgl. II Reg 14 10. v. 31ᵇ ist reichlich kurz, v. 32ᵃ reichlich lang, ausserdem giebt das לֹא אֶחְבֹּל für sich allein keinen besonders guten Satz und Sinn. Es scheint, dass in dem ersten Wort von v. 32 die beiden Schlusskonsonanten בל von v. 31 irrtümlich wiederholt sind: aus dem Rest des Wortes בלעדי ergiebt sich ein עוֹד, das zur Vervollständigung von v. 31ᵇ dienen kann: ich will nicht mehr verderbt handeln. Ob אֶחֱזֶה richtig ist, das weiss ich nicht; behält man es bei, so muss es besagen: ich sehe, dass ich ein Sünder bin und die Strafe verdient habe, ich sehe es ein. Die Belehrung bezieht sich natürlich nicht auf dieselbe Sache, sondern darauf, was der Bussfertige nun zu thun hat, um die Schuld los zu werden. Eins weiss er selber: er wird nicht mehr Unrecht thun. Den Nachsatz bringt **33**: ***Soll er nun deinetwillen Vergeltung üben, Dass er verwürfe sein Begehren? Du selbst magst entscheiden und nicht ich, Und was du weisst, das sage!*** In Cap. 21 hatte Hiob die Bestrafung der Gottlosen gefordert, wenn er an eine sittliche Weltregierung glauben solle; wenn nun aber, fragt Elihu mit schlauer Rabbinenkasuistik, der Gottlose bussfertig ist, muss er dann trotzdem bestraft werden, damit du glauben kannst? das magst du selbst „erwählen“, darüber Beschluss fassen, das brauche ich wohl nicht erst zu thun; der Fall ist so klar, dass selbst du ihn begreifen musst. v. 33ᵇ zeigt wieder die impertinente Höflichkeit, die den

gebildeten Rabbi charakterisiert. L. יְשַׁלֵּם, da das Suff. beziehungslos ist. Für מאסת כי א', das jeder Bemühung, ihm einen Sinn zu entlocken, trotzt, schlage ich vor: מָאַס תַּאֲוָתוֹ אַתָּה, wodurch das zweite כִּי aus der Welt geschafft wird. BUDDE bemerkt mit Recht, dass 29—33, trotzdem sie mit Mehrerem in der LXX fehlen, unentbehrlich sind, wenn sie richtig verstanden werden; sie sind es, obwohl er sie nicht richtig verstanden hat. **34 35** Alle verständigen Menschen und seine Zuhörer müssen dem Elihu darin beistimmen, dass Hiob nicht mit Einsicht (sprich הַשְׂכִּיל OLSHAUSEN S. 359) rede, wenn er nämlich Gottes gerechte Weltregierung bezweifele. **36 37** *Ach, liesse sich doch Hiob warnen für immer Wegen der Antworten im Sinne schlechter Menschen! Denn er mehrt noch seine Sünden Und macht viel Worte gegen Gott.* אָבִי ist eine Wunschpartikel, vielleicht verwandt mit אֲבוֹי, wehe, wonach der Wunsch mit einem Seufzer ausgesprochen würde, der zu der theatralischen Haltung Elihus wohl passt; LXX liest אֲבָל. Der Wunsch selber ist aber im M. T. höchst sonderbar: würde doch Hiob für immer geprüft! Wenn das eine Prüfung durch Leiden sein soll, so ist der Wunsch nicht blos roh, sondern auch überflüssig gegenüber der Krankheit Hiobs; soll es eine Prüfung durch die Untersuchung anderer Weisen sein, so begreift man den Zusatz „für immer“ nicht, da doch möglichst baldiger Abschluss der Prüfung zu wünschen wäre und ausserdem der eitle Elihu sich selbst Manns genug glaubt, die Prüfung bald glänzend durchzuführen; vollends unfreiwillige Komik wäre es, wenn v. 36f. noch den Weisen von v. 34 in den Mund gelegt würde und also Elihu sich selber das Mandat zu einer niemals aufhörenden Rede wider Hiob erteilen liesse. Auch bei der Übersetzung: prüfte sich doch Hiob, passt der Zusatz „für immer“ nicht. Ich vermute יִזָּהֵר, das über יבחר zu יבחן geworden zu sein scheint; LXX μάθε = הִזָּהֵר. Auch das עַל passt besser dazu. v. 37 begründet den Wunsch, dass Hiob sich warnen lassen möge, mit dem Hinweis darauf, dass er die Sünden, deretwegen er leiden muss, noch durch seine schlimmen Reden gegen Gott vermehre. Ein Satz, der des Elihu würdig ist, den aber Cap. 42 7 Lügen straft: wer die Elihureden und das Volksbuch Einem Autor zuschreibt, muss sehr kurz von Gedanken sein. Mitten in v. 37 ist die zu v. 26 gehörende und dort schon erwähnte Glosse hineingeraten, die hier gar keinen Sinn giebt. פֶּשַׁע hat man zu v. 37ª gezogen, was nur möglich wäre, wenn das Wort etwas ganz Anderes und Schlimmeres bedeutete als חַטָּאת; das folgende: „zwischen uns schlägt er“ ist ganz unsinnig, ganz abgesehen davon, dass ein Aussätziger nicht einmal die schmerzenden Hände gegen einander schlagen wird. יֶרֶב poetisch verkürzt für יַרְבֶּה, wenn nicht das Ktib וַיָּרֶב beabsichtigt hat, was besser sein möchte, da ja Hiob längst nicht mehr redet. Die fünfte Rede,

Cap. 35, an Hiob und zugleich an die Freunde gerichtet, bespricht die angebliche Behauptung Hiobs, dass die Frömmigkeit nichts nütze, weil sich Gott um nichts kümmere. **2 3** *Hältst du das für richtig, Nennst es: mein Recht gegen Gott, Dass du sagst: was nützt es mir, Was stehe ich mich besser ohne Sünde?* Selbstverständlich hat Hiob diese absurde Behauptung nirgends ausgesprochen, der Ausdruck und der Gedanke, dass die Religion nützen sollte, gehört dem Gewährsmann Elihus, dem Eliphas an Cap. 22, dem Elihu auch in

aller Naivität die Widerlegung v. 6 f. entlehnt; die Behauptung, dass die Religion nicht nützt, kann nur ein ganz gedankenloser Eudämonist aus jenen Ausführungen Hiobs ableiten, die die Unmöglichkeit nachweisen, in den Geschicken der Gottlosen und Frommen die vergeltende Hand Gottes zu entdecken. Im dritten Stichos v. 3ª liest man wohl besser לִי für לָךְ, weil sonst der vierte Stichos wie ein wörtliches Citat klingt. v. 3ᵇ wörtlich: ohne meine Sünde, d. h. wenn ich keine Sünde habe. **4 5** Elihu will Hiob und den Freunden (denen er seine Weisheit abborgt!) den richtigen Bescheid geben. Hiob soll gen Himmel schauen und sich überzeugen, dass die Wolken, also erst recht Gott, höher sind als er. Eine tiefsinnige Einleitung. **6 7** *Wenn du sündigst, was kannst du ihm anthun, Und sind deine Vergehen viel, was thust du ihm?* Ebenso hat Gott keinen Nutzen von Hiobs Frömmigkeit. Einfache Umschreibung von Cap. 22 2 ff. Gott ist ohne Interesse, also kann er gerecht sein. Es ist ja bekannt, dass die Habsucht der schlimmste Feind der gerechten Justiz im AT ist. Das folgende Tetrastich besteht für mich aus 8 und **16**, von denen der letztere hier ebenso am Platze ist, wie er zwischen 15 und Cap. 36 1 stört. *Dem Mann, wie du bist, gehört deine Gottlosigkeit Und dem Sterblichen deine Gerechtigkeit. Doch Hiob reisst eitler Weise seinen Mund auf, Ohne Verständnis macht er grosse Worte!* Du selber hast den Schaden oder Nutzen von der Gottlosigkeit oder Frömmigkeit — das solltest du wissen. Aber dieser Hiob gefällt sich im leeren Grosssprechen. Dass Elihu von der 2. zur 3. pers. übergeht, kann in etwas durch die Fassung von v. 8 beeinflusst sein, der Hauptgrund aber liegt wohl wie in Cap. 32 9 15 in der Anstandspflicht, die der Jüngere gegenüber dem Älteren zu beachten hat. Da v. 9 zu v. 12 gehört, muss erst **10 11** folgen: *Und nicht spricht er: wo ist Eloah mein Schöpfer, Der Lobgesänge giebt in der Nacht, Der uns klüger macht als die Tiere der Erde Und weiser als die Vögel des Himmels.* Hiob sollte lieber Gott suchen, wie schon Bildad (Cap. 8 5) und Eliphas (Cap. 22 21 ff.) ihm empfohlen hatten. Wenn der Text von v. 10ᵇ richtig ist, so muss man ihn wohl etwa nach Ps 77 7 ff. erklären: in der Nacht sinnt der dem Anschein nach von Gott Verlassene über Gottes Thaten in der Vergangenheit nach und wird dadurch getröstet, findet in ihnen Gott wieder. Eben darin zeigt er sich weiser als die Tiere, die keine solche Erinnerung haben, sondern in der gegenwärtigen Not zusammenbrechen. Erbaulich, aber keine Widerlegung. Hiob hat ja keinen angelegentlicheren Wunsch, als Gott zu finden (23 3), nur dass er sich nicht mit dem Gott der Vergangenheit, dem Gott fremder Erfahrungen begnügt, sondern ihn selber sehen will. Und dass Gott sein Schöpfer sei, ist auch ihm bewusst (Cap. 10 8 ff.), nur folgt für ihn daraus, dass Gott ihn nicht so arg misshandeln sollte. Elihu hat nichts davon begriffen. מַלְּפֵנִי für מְאַלְּפֵנִי wie שֵׁלָה für שְׁאֵלָה (s. zu 33 18). **9 12** *Ob der vielen Bedrückungen klagen sie, Schreien wegen des Arms der Grossen, Da klagen sie, ohne dass er antwortet, Wegen des Hochmuts der Bösen.* Dieser Vierzeiler wäre, wenn er dem Zusammenhang angehörte, selbst für unseren Verf. zu ungeschickt. Über Bedrückungen hat Hiob nicht geklagt, auch nicht über den Stolz der Bösen, sofern sich dieser gegen die Niedrigen wendet; ausserdem stehen die Verben im Plural, und v. 12 klingt ganz so, als

sei der Verf. dieses Tetrastichs mit den Klagenden in bester Übereinstimmung, und als sollte nun ein Bericht folgen, was Gott gethan habe. Ich halte also diesen Vierzeiler für ein Randcitat etwa zu Cap. 36 7 ff.; wer ihn festhalten will, muss mindestens in v. 12 den Zwischensatz: „ohne dass er antwortet“ zum Hauptsatz machen und hinter v. 12ᵇ stellen. **13 14** Gern hört Gott solche Lobgesänge v. 10f. und lässt sich finden: *Nur Eitles hört Gott nicht, Und der Allmächtige sieht's nicht an; Wie kannst du nur sagen: du siehst ihn nicht! Schweige vor ihm und harre sein!* Vielleicht ist mit Bickell wegen des weiblichen Suffixes in v. 13ᵇ vor שָׁוְא ein שִׂפַת einzusetzen (nicht ein שַׁוְעַת, wie Budde will, denn von einem eitlen Hilfsgeschrei spricht auch v. 9 12 nicht und überhaupt wohl kein Vernünftiger). In v. 14ᵇ würde דִּין לְפָנָיו: die Rechtssache liegt vor ihm, doch mehr sagen, als selbst Elihu wissen kann, überhaupt aber nicht zu Elihus Anschauungen stimmen, der keineswegs meint, dass Hiobs Leiden erst noch eine Frage des Rechts sei, sondern es für ein pädagogisches Zuchtmittel erklärt; ich lese daher mit Perles דֹּם für דִּין: führe nicht länger solche unnützen Reden im Munde. תְּחוֹלֵל von חִיל nur hier, Ps 37 7 steht in ganz derselben Wendung das Hithp. Diese fünfte Rede läuft also aus in die billige Tröstung, dass Gott dem, der nur ihn sucht und auf ihn harrt, doch endlich helfe, was die Freunde von Anfang an mit derselben Ignorirung der Wirklichkeit ausgeführt hatten: so „nützt“ die Religion allerdings. Die sechste Rede

Cap. 35 15 36 1–21 kehrt noch einmal zu dem Gedanken von der pädagogischen Züchtigung als dem Zweck des Leidens zurück, worin nebst der Aufforderung zur Unterwerfung zugleich die Abweisung des Verlangens begründet liegt, dass die Sünder unter jeder Bedingung von Gottes Zorn ereilt werden müssen. Die Überschrift Cap. **36 1** trennt jetzt Cap. 35 15 von seiner Fortsetzung, woraus zu schliessen ist, dass diese ältesten Capitelüberschriften, die wir neben den Überschriften prophetischer Stücke besitzen, wie diese nicht vom Autor, sondern vom Diaskeuasten herrühren und ursprünglich wohl am Rande standen. Cap. **35 15 36 2** *Und nun, dass sein Zorn nichts ahndet Und er sich um das Vergehen nicht gross kümmert! Warte mir ein wenig, so will ich dich berichten, Denn noch habe ich für Eloah Worte!* וְעַתָּה zur Einführung eines neuen Abschnittes wie oft im AT. כִּי elliptisch: da meinst du, dass Gott die Gottlosen nicht straft, und beschwerst dich darüber — gegen Cap. 21 gerichtet. Für פַּשׁ ist wohl פֶּשַׁע zu lesen. Ob der Autor wirklich אַיִן als Obj. beabsichtigt hat oder einfach אֵין פֹּקֵד zu schreiben ist, darüber kann man streiten; ersteres ist kraftvoller, passt auch wohl besser zu Elihus Tendenz, Hiobs Äusserungen zu übertreiben, um sie desto leichter zu widerlegen. Unbegreiflich ist mir, wie jemand v. 15 mit v. 16 zu einem Satz zusammenschweissen kann: weil Gott nicht gestraft hat, reisst Hiob seinen Mund auf — der ganze Satzbau von v. 16 spricht ja dawider, noch mehr der Satz, dass Gott sich um Vergehen nicht gross kümmere, ein Satz, der danach Elihus Meinung aussprechen würde, also eine Wahrheit, nicht eine zu widerlegende angebliche Behauptung Hiobs wäre. Bevor Elihu an die Widerlegung geht, holt er Cap. 36 2 erst wieder gewaltig aus und nimmt die imponierende Miene des grossen Apologeten an. Er will für Gott sprechen und denkt nicht daran, in welche

fatale Parallele diese Äusserung zu derjenigen Hiobs Cap. 13 7 ff.; 21 22 zu stehen kommt (vgl. die ruhmredige Bemerkung Cap. 32 13 f.). כתר ist rein aramäisch. In v. 2b wird hinter עוֹד ein לִי ausgefallen sein: nicht Gott hat Worte, sondern Elihu für Gott. **3 4** Kommt Elihu erst einmal auf sich und sein Wissen zu reden, so ist er nicht so bald fertig: *Ich will mein Wissen ferneher holen Und meinem Schöpfer Recht geben, Denn wahrlich, nicht Lüge sind meine Worte, Ein Mann vollkommener Wissenschaft steht vor dir!* Das unvorsichtige Pathos dieser Ankündigung bringt eine Wirkung hervor, die den Leser einigermassen mit dem nachfolgenden Nichts aussöhnt. **5–7a** stellt nach Elihus Weise den Hauptgedanken voran: *Siehe, Gott verwirft den Starrsinnigen Und lässt nicht leben den Gottlosen Aber den Anspruch der Elenden gewährt er, Entzieht nicht das Recht dem Demütigen.* In v. 5 sind כַּבִּיר וְלֹא und כַּבִּיר לֵב Varianten und כֹּחַ ein stehen gelassener Schreibfehler für לֵב. Da כַּבִּיר לֵב sonst nicht vorkommt, ist es vorsichtiger, nach Ex 9 7 כְּבַד לֵב, verstockt, zu schreiben. Über die Verstockten spricht nachher v. 12; das Schicksal der Verstockten und der Gottlosen beweist, dass Gott doch ahndet (35 15). In v. 7a hat die auch sonst vorkommende Schreibweise ענו (für עָנָו) die Urheber des Ktib verleitet, in dem Worte ein עֵינָיו, seine Augen, zu sehen und das מִן, das einst davor gestanden haben muss, vor צֶדֶק, das nun צַדִּיק werden musste, zu setzen, dadurch kommt ein sonderbarer Satz heraus: seine Augen abschneiden von . . . und ein unpassender Sinn, denn es sollen sich nicht die Gottlosen und die Gerechten, sondern die Verstockten und die, die Leid tragen (עֲנִי) und demütig sind (עָנָו), einander gegenübergestellt werden. Die „Demütigen" leiden wohl Strafe, aber weil sie eben das Gegenteil der Verstockten sind, weil sie die göttliche Zucht willig annehmen, so werden sie gerechtfertigt; und dass sie nicht im Zorn vertilgt werden, berechtigt Hiob nicht zu der Cap. 35 15 erwähnten Beschwerde. Das wird gleich im Folgenden an einem Beispiel weiter entwickelt, das wirklich „von weit her", aus hohen Regionen geholt ist und seinem pathetischen Geschmack entspricht: er redet von Königen ebenso oft wie der Dichter Hiobs selten. Übrigens fehlen die nächsten fünf Disticha (7b–11) in der ursprüglichen LXX, und es ist nicht unmöglich, dass Hatch und Bickell mit ihrer Streichung im Recht sind, doch würde ich ihnen eher folgen, wenn LXX entweder v. 11 hätte oder auch v. 12 vermissen liesse. **7bc 8** *Und waren Könige auf dem Thron, Die er im Glanze thronen liess, sodass sie stolz wurden, Waren sie nun gebunden in Ketten, Wurden gefangen in Stricken des Elends* — der Nachsatz kommt v. 9 f. Da אֶת als Präpos. keinen Sinn giebt und als nota acc. („was anbelangt die Könige") mindestens sehr prosaisch wäre, so lese ich אִם als Voraufnahme des אם in v. 8 und streiche mit Ley das ו vor יֹּשִׁיבֵם. Dass לָנֶצַח hier nicht „auf immer" heissen kann, beweist die Fortsetzung. גָּבַהּ steht wohl im moralischen Sinne: infolge des Glanzes wurden sie hoffärtig. Die Ketten und die Stricke des Elends sind wohl nicht blos im eigentlichen Sinne zu verstehen. Nun der Nachsatz **9 10**. *So hielt er ihnen ihr Thun vor Und ihre Vergehen, dass sie sich überhoben hatten, Und öffnete ihr Ohr der Zucht Und befahl, dass sie sich bekehrten vom Frevel.* Die Sätze und der Zusammenhang sind so einfach, dass man schon alles Vor-

hergehende missverstanden haben muss, um sie zu missdeuten. Der Verf. muss Geschichten wie die II Chr 33 10ff. erzählte Sage vom König Manasse, der, in Ketten nach Babel abgeführt, sich demütigte und erhört wurde, und die Geschichte von Nebucadnezars Hochmut, Erniedrigung und Wiedererhebung vor Augen gehabt haben. Was diese Beispiele lehren, ist eigentlich schon Cap. 34 31ff., ja schon Cap. 33 13ff. gesagt worden; in Wiederholungen ist Elihu den drei Freunden ebenbürtig, in der Ausführlichkeit weit überlegen. Der folgende Vierzeiler **11 12** geht, wenn die Punktation den ursprünglichen Sinn trifft, vom Beispiel wieder zur Lehre über: wenn sie, just nicht die Könige, sondern die Menschen überhaupt, die Gott in Zucht nimmt, gehorchen *und dienen* (עָבַד in dieser absoluten Bedeutung nur noch bei einem Schriftsteller aus der Mitte des 2. Jahrh.'s Jes 19 23), so vollbringen sie ihre Tage im Glück, — was noch in v. 11 folgt: und ihre Jahre in Freuden, wird durch den Versbau als Zusatz gekennzeichnet. Gehorchen sie nicht, so wandern sie in die Unterwelt (l. בִּשְׁאֹלָה wie 33 18). Übrigens liesse sich in beiden Versen übersetzen: so sollten sie vollbringen, wandern, sterben, als Fortsetzung zu dem וַיֹּאמֶר v. 10ᵇ. Nach diesen lehrreichen Beispielen wird der Starrsinnige von v. 5 wieder behandelt in **13 14:** *Und die ruchlos Gesinnten fassen Groll, Schreien nicht* (zu Gott), *wenn er sie bindet, Sterben muss ihre Seele in der Jugend Und ihr Leben unter den Kedeschen.* Zu יָשִׂימוּ ist בְּלִבָּם zu ergänzen vgl. Ps 13 3, das weggelassen ist, weil לֵב eben vorhergeht. Das Schreien ist hier wie überall (auch Cap. 35 9 12) das Schreien zu Gott, hier als Zeichen der Bekehrung. Die Kedeschen, die sich der kultischen Prostitution ergaben, sind nach unserer Stelle sprichwörtlich für solche gewesen, die vor der Zeit dem Laster erliegen; v. 14ᵇ will nicht grade sagen, dass die Ruchlosen selber Kedeschen sind. Dieser Vierzeiler soll dem Hiob zur Warnung dienen, der folgende **15 16**ᵃᵇ, der nun den עָנִי von v. 6 hervorholt, leitet eine viel weitläufigere Belehrung ein, weil hier Hiobs Fall genauer zu besprechen ist. *Er rettet den Elenden durch sein Elend Und öffnet durch Drangsal sein Ohr,* l. אָזְנוֹ. Dies Distichon ist nach dem bisherigen leicht zu verstehen, da es den immer wiederholten Grundgedanken Elihus enthält. Dagegen ist v. 16 gar nicht übersetzbar und augenscheinlich in voller Konfusion. Indem ich אַף, das wahrscheinlich durch v. 18 beeinflusst ist, durch אַתְּ ersetze und die wohl ebenfalls durch Konjektur aus ihrem mutmasslichen früheren Zusammenhang gerissenen Wörter רַחַב und וְנַחַת vor מִפִּי setze, erhalte ich das Distichon: *Doch dich hat verführt die Freiheit Und die Ruhe vor dem Rachen der Not.* אַתְּ (für אַתָּה) dient zur Verstärkung des Suffixes. Vielleicht liest man besser צָרָה für צָר. Der Sinn des Vierzeilers ist also: die Züchtigung des Menschen durch Leiden ist für ihn heilsam, denn wenn er sich bekehrt, so rettet sie ihn vor dem Untergange, hingegen ist ein vollkommenes Glück für ihn gefährlich und führt ihn, wie bei Hiob thatsächlich geschehen ist, auf Abwege, versenkt ihn in einen Sündenschlaf. רַחַב und נַחַת sind das Gegenteil von עָנִי und לַחַץ. Zur Zeit des Verf. waren עָנִי und עָשִׁיר oder שַׁאֲנָן offenbar schon gleichbedeutend mit fromm und gottlos oder weltlich gesinnt. **16**ᶜ ᵈ **17** תַּחְתֶּיהָ ist unverständlich, תַּחְתֶּיךָ (Bickell u. a.) hilft auch nicht recht, da man sich nicht vorstellen kann, wie Bedrängung „unter" jemandem ist; Budde bezieht

es auf die Beine, die nicht weit ausschreiten können, mit Verweisung auf Cap. 18 7. Ich schlage הַחַתְּךָ vor: *Keine Drangsal, die dich schreckte, Und dein Tisch voll von Fettem*, das der Orientale bekanntlich sehr liebt. *Da hast du das Erteil des Gottlosen vollauf erhalten, Und hat sein Gericht dich gefasst.* In v. 17[b] ist דִּין versehentlich aus v. 17[a] wiederholt. Im Übrigen lese ich v. 17[b] und den Anfang von v. 18 so: מָלֵא. וּמִשְׁפָּטוֹ תִּמְכְךָ : לְחֵמָה. מָלֵאתָ und מָלֵא beziehen sich auf einander: je glücklicher du warest, desto unglücklicher musstest du werden, weil das Glück dich verführte. Die beiden Sätze in v. 16[c d] sind Zustandssäze. Da nun Hiob von dem vollen Gericht, das sonst dem Gottlosen zukommt, getroffen werden musste, so handelt es sich jetzt für ihn darum, seine Sache nicht noch zu verschlimmern, indem er es wie die Ruchlosen von v. 13 macht **18 19**: *Dass zum Grimm nicht dich verführe die Züchtigung Und die Grösse des Lösegelds dich nicht verleite! Wird gegen ihn aufkommen deine Klage in der Not Und alle Kraftanstrengungen?* Zu dem Anfange s. zu v. 17. Für בשׂפק wird מִשְׂפָּק zu lesen sein, obgleich diese Form sonst nicht vorkommt, vgl. übrigens Cap. 34 26. Das Lösegeld ist die Unterwerfung unter die Züchtigung, vgl. Cap. 33 24; bei der schweren Züchtigung, die Hiob durch die Schläge des Satans erlitten hat, ist die Unterwerfung doppelt schwer. Aber kann denn seine Beschwerde, die der Zorn ihm eingiebt, und alle Kraftanstrengung (der Ausdruck nur hier) ihm etwas nützen, gegen Gott aufkommen? עֲרֹךְ ähnlich gebraucht wie Cap. 37 19. Für לא ist לו zu lesen. Für שׁוּעֲךָ liest man wohl besser שִׂיחֲךָ, vgl. z. B. Cap. 23 2, wo Hiob selbst seine Beschwerde Aufruhr nennt: das שׁוַע mag durch Cap. 30 24 beeinflusst sein. Elihu urteilt über Hiobs verzweifelte Klagen also ähnlich wie die drei Freunde, nur drückt er sich milder aus. Der letzte Vierzeiler dieses Abschnittes **20 21** ist in ganz bösartigem Zustande. Der M. T. bietet v. 20 folgenden Satz: schnappe nicht nach der Nacht, aufzusteigen Völker unter sich. Da giebt nicht einmal die erste Hälfte einen Sinn, selbst wenn man die Nacht (mit dem Artikel!) ohne alles Recht auf den Tod deuten wollte, denn Hiob hat niemals nach dem Tode „geschnappt“. Ich schlage vor: אַל תַּשְׁאֲךָ הֹלֵלֹת לַעֲלוֹת עִם מִתְחַכֵּם, was wenigstens vom überlieferten Konsonantentext nicht allzu sehr abweicht: *Nicht betrüge dich die Thorheit, Dich zu erheben mit dem, der sich weise dünkt!* לַעֲלוֹת für לְהֵעָלוֹת, inf. Niph., zu הוֹלֵלוֹת vgl. Cap. 12 17, zu מִתְחַכֵּם Cap. 37 24: כָּל־חַכְמֵי־לֵב. Elihu würde also den Hiob einen Thoren schelten, der alles besser wissen will, besser als Gott, über den er sich in seiner Verblendung erhebt — wie mir scheint, eine gute Vorbereitung auf v. 22, wo Gott erhaben und der beste Lehrmeister genannt wird, überhaupt mit Elihus Anschauungen übereinstimmend, der die wahre Weisheit in der demütigen Unterwerfung unter Gottes Zucht erblickt. Diesem ersten Distichon entspricht gut das zweite: *Hüte dich, wende dich nicht dem Argen zu, Dass du Frevel dem Leiden vorzögest!* כִּי expliziert die vorhergehende Warnung. Das wunderliche עַל־זֶה ist wahrscheinlich aus עַלְוָה (Hos 10 9) = עוְֹלָה entstanden. Der Frevel besteht in dem Ungehorsam und Zorn gegen Gottes Schickungen, in der Auflehnung gegen Gottes Zucht, die schon Eliphas Cap. 5 als Thorheit bezeichnet hatte.

Cap. 36 22—37 24, die siebente Rede, bringt den Abschluss in einer Schilderung der Erhabenheit und Überlegenheit Gottes, aus der gefolgert wird,

dass man Gott verherrlichen und nicht kritisieren soll. Hier ahmt der Verf. zur Abwechselung die Gottesreden Cap. 38 ff. nach, aber mit so geringem Erfolg, dass er bei weniger Eitelkeit diesen Versuch wohl nicht gewagt hätte.

Budde entdeckt in diesen Schilderungen, die von allen möglichen, dem Menschen unbegreiflichen Naturwundern handeln, die Absicht, die Erscheinung Gottes im Sturm Cap. 38 1 vorzubereiten: das hätte er seinem Elihu doch nicht anthun sollen. Dass der Verf. ein sehr mittelmässiger Schriftsteller ist, ist ja gewiss, aber ein solcher Stümper braucht er doch nicht zu sein, um die beabsichtigte Einleitung so ganz zu verpfuschen, wie er hier gethan hätte; diese Annahme ist bei einem Verteidiger der Echtheit der Elihureden eine wahre Selbstironisierung. Eine Rede, die mit den Worten schliesst: den Allmächtigen finden wir nicht, die Eigenklugen sieht er nicht an, will natürlich einen Abschnitt, in dem sich Gott dem angeblich Eigenklugen zeigt, nicht vorbereiten, sondern ihm Konkurrenz machen; soll doch der Dichter Hiobs an diesen Elihureden schuld sein, so wäre es klüger, ihm die gewaltigen Gottesreden Cap. 38ff. abzusprechen.

Im ersten Vierzeiler **22 23** spricht Elihu nach seiner Gewohnheit gleich den Hauptgedanken der Rede aus: *Siehe, Gott zeigt sich erhaben in seiner Kraft, Und wer ist ein Lehrmeister wie er? Wer hat ihm seinen Wandel aufgetragen Und wer gesagt: du hast Unrecht gethan?* Das Hiph. הִשְׂגִּיב nur hier; zu v. 23ᵃ vgl. Cap. 34 13ᵃ. Ein מוֹרֶה, Lehrer, wird Gott auch in der sehr jungen Stelle Jes 30 20 genannt; hier wird weniger an die Belehrung aus der Thora gedacht, obwohl in diesen jungen Stellen das Wort unzweifelhaft aus dem späteren Sinn des Wortes Thora (Gesetzeslehre) abgeleitet wird und nicht mehr die Bedeutung Orakelgeber hat, sondern es handelt sich um die Lehre, die er durch seine Führung der menschlichen Geschicke und sein Walten in der Natur erteilt. Nur v. 23 erinnert ein wenig an die Thora. **24–26** Hiob soll lieber ihm Psalmen singen, wie sie von anderen gedichtet sind; vermutlich gehört der Verf. zu diesen anderen (vgl. zu Cap. 33 27f.). Alle Sterblichen *schauen mit Lust darauf, Der Mensch erblickts von ferne,* nur von ferne erblickt, nur schwach versteht der Mensch Gottes Thun, eben darum soll er es erheben. v. 26 ist schwerlich echt, der Anfang wiederholt v. 22ᵃ mit einem Zusatz aus Cap. 37 5, die zweite Hälfte (Gottes Jahre sind unerforschlich) passt nicht in den Zusammenhang, es sollte mindestens מַעֲשָׂיו für מִסְפַּר שָׁנָיו stehen. Im folgenden wird Gottes Erhabenheit durch einige Naturwunder illustriert. **27 28** *Denn er zieht Tropfen aus dem Meer, Seiht den Regen aus seinem Nebel, Von dem die Wolken rinnen, Träufeln auf viele Menschen.* גרע heisst wegziehen, entziehen; da darum ein Subst. mit מִן nötig ist, so muss man נִטְפִּים מִיָּם lesen. Der Verf. weiss bereits, dass die Wolken aus der Ausdünstung des Meeres entstehen, der Dichter der Gottesreden weiss es noch nicht, sondern nimmt an, dass Gott irgendwo Speicher für die Atmosphärilien habe (Cap. 38 22ff.). Komisch ist die Ausrede, dass Gott Cap. 38 dem Hiob Rätsel aufgeben wolle und darum so thue, als ob der Mensch die Entstehung des Regens nicht kenne: wenn es doch eben vorher Elihu auseinandergesetzt haben soll! Der Verf. der Elihureden ist eben ein paar hundert Jahr jünger als der Dichter und hat, wahrscheinlich irgendwie durch griechische Vermittlung, einige neue Kenntnisse in der Physik erworben. Das Herausziehen der Tropfen ist natürlich gleichwohl für ihn ein Geheimnis und Wunder. In v. 27ᵇ l. יָזֹק (oder mit Hoffmann

יָזֹקּוּ: sie werden geseiht als Regen); für לְאֵדוֹ, bei seinem Nebel, liest man wohl besser מֵאֵדוֹ, aus dem Nebel. Zu der Vorstellung vom Seihen vgl. zu Cap. 26 8. אֲשֶׁר v. 28 bezieht sich auf מָטָר zurück. **29 30** *Und gar wer versteht die Ausbreitungen des Gewölks, Das Tosen aus seiner Hütte! Siehe, er breitet um sich seinen Nebel, Bedeckt die Häupter der Berge.* Für אִם v. 29 l. mit SIEGFRIED מִי. Die Hütte v. 29ᵇ ist offenbar aus Ps 18 12 entlehnt, ohne den der Ausdruck gar nicht verständlich wäre. תְּשֻׁאוֹת, was den Donner oder Wettersturm bezeichnen soll, wird Cap. 39 7 ganz anders gebraucht. Da v. 30ᵃ offenbar v. 29 ergänzen soll, so ist אֵדוֹ für אורו zu lesen; in עָלָיו geht das Suff. auf das Subj., Gott. v. 30ᵇ ist völliger Unsinn: die Wurzeln des Meeres bedeckt er. L. רָאשֵׁי הָרִים für שָׁרְשֵׁי הַיָּם. Den „Nebel" auf den Bergen sah man bei jedem Gewitter, konnte sich aber sein plötzliches Erscheinen nicht erklären, daher der unbehilfliche Ausdruck: wer begreift die Ausbreitungen des Gewölks! **31 32** *Denn* das thut er, um damit die Völker zu richten, d. h. zu versorgen, wie der folgende Stichos zeigt; der Regen giebt den Lebewesen die Nahrung *in Fülle* (מַכְבִּיר nur hier). Das zweite Distichon v. 32 ist völlig korrumpiert: auf Händen deckt er Licht und giebt über sie (sing.) Befehl gegen die Fürbittenden. Für das letzte Wort hat bereits OLSHAUSEN מִפְגָּע vorgeschlagen; ist das richtig, woran kaum zu zweifeln ist, so muss vorher vom Schleudern die Rede sein. Demgemäss schreibe ich עַל־כַּף יְפַלֵּס הָאוֹר וַיְקַלְּעֵהוּ, wo כַּף, weil das Suff. fehlt, eher die Schleuder (I Sam 25 29), als die Hand bezeichnet: *Auf der Schleuder wiegt er das Licht Und schleudert es auf das Ziel.* Das Licht ist der Blitz; das Bild von der Schleuder passt um so besser, als Gott im Gewitter auch nach anderen Stellen Hagelsteine schleudert. Als Krieger erscheint Gott auch im folgenden Vierzeiler **33ᶜ 37 1**: *Es meldet ihn an sein Kriegsruf, Aneifernd den Zorn gegen den Frevel, Erbebt darob nicht dein Herz Und springt auf von seiner Stelle?* Der Kriegsruf (vgl. Ex 32 17) eifert den Zorn an (l. מְקַנֵּא nach BÖTTCHER) wider den Frevel (l. mit LXX עַוְלָה): ein Satz, der prächtig anhebt, aber matt schliesst, aber was sollte ein Elihu mit diesem Rest halb mythischer Anschauung besseres anfangen? Bei dem Dichter sind es doch wenigstens die alten Feinde der Lichtgottheit, denen die Angst in die Glieder fährt, wenn Gott jene Geschosse schleudert, mit denen er sie einst besiegte (Cap. 26 5). In Cap. 37 1ᵃ l. mit BICKELL nach LXX (deren Übersetzung nach Cap. 36 28 verschlagen ist) הֲלֹא für אַף und לְבָבְךָ für לִבִּי, denn dass Elihu sich vor dem Gewitter fürchtet, kann seinen Zuhörern gleichgültig sein, wenn sie es nicht auch thun. מִמְּקוֹמוֹ passt nicht sonderlich zu dem Subj. לֵב. Erhaben zu reden versteht der Verf. nicht; dieser Versuch, die Hörer mit fortzureissen, wirkt eher erheiternd, als erschütternd, und eine grosse Naivität gehört dazu, wenn er meint, mit dergleichen auf einen Hiob Eindruck machen zu können. **2 3** *Höre doch auf das Toben seines Donners Und das Grollen, das aus seinem Munde kommt: Unter dem ganzen Himmel lässt er es fahren Und seinen Blitz zu den Säumen der Erde.* Wenn der Zuhörer erst so aufgefordert werden muss zu hören, so scheint er die Sache ziemlich kaltblütig zu nehmen. Der Verf. vergreift sich vollständig in den Mitteln, dies Zappeln und Sprühen nützt nichts, um so weniger, als ein Gewitter doch nicht gerade etwas Un-

gewöhnliches ist. BUDDE quält sich mit ihm ab, er preist die vielen O-Laute und die Hauch- und Lippenlaute an, warum nicht auch die Zischlaute und die i und e? Auch dankt der Verf. ihm das nicht: während BUDDE in diesem Gewitter einen während der Rede sich abspielenden Vorgang und damit eine Vorbereitung auf den Sturm in Cap. 38 1 erblicken will, geht der Verf., der diesen „genialen Griff“ gethan haben soll, gleich hinterher ganz ahnungslos zu einem Vortrag über Schnee und Eis über, — eine wirklich schnöde Rücksichtslosigkeit gegen den Mann, der ihn durchaus — übrigens gewiss sehr gegen seinen Willen — zum Dichter des Hiob machen will. Für שִׁמְעוּ l. mit LXX שְׁמַע. שָׁרָה v. 3 nur hier. Die Erde denkt sich der Verf. in Übereinstimmung mit den alten Volksvorstellungen sehr klein, hat in dieser Beziehung also von den Griechen noch nicht viel gelernt. Den folgenden Vierzeiler 4 wollte man gern preisgeben: *Nach ihm brüllt sein Donner, Gott lärmt mit seinem Donner, Seine Kehle hemmt er nicht, Aus seinem Munde lässt sich hören sein Donner.* Nach ihm, d. h. nach dem Blitz, denn der Donner wird als Gottes Stimme gedacht, kann ihm selbst also nicht nachbrüllen. Zu dem folgenden יַרְעֵם בְּקוֹל bietet v. 5ª die bessere Variante: יַרְעֵם אֵל בְּקוֹלוֹ (Qal wohl besser als Hiph.); auch im ersten Stichos wird קוֹלוֹ zu lesen sein. Das גְּאוֹנוֹ, das jetzt vom Vorhergehenden abgestossen wird, verwandeln wir um so lieber in גְּרוֹנוֹ, als wir damit das jetzt fehlende Obj. zu יְעַקֵּב (aramäisch) erhalten; vorher ist das ו in וְלֹא zu tilgen und die folgenden Konsonanten מכי zu מִפִּיו zu ergänzen. Zu dem Ausdruck die Kehle hemmen vgl. Jes 58 1. Das wiederholte קוֹל soll malen wie in Ps 29, wo es aber eine bessere Wirkung hervorbringt; aber die schönste Tonmalerei wäre in einem Zusammenhang, der Lehren vortragen und gegnerische Ansichten berichtigen soll, nichts weiter als ein Fehler. Die LXX, die v. 2—5ª auslässt, thut eigentlich dem Elihu kein Unrecht an, doch ist ihre Auslassung leider kein sicherer Beweis dafür, dass auch der Urtext diese Verse nicht hatte. **5 6** Das erste Distichon ist, wahrscheinlich durch den Einfluss der in v. 5 eingedrungenen Variante, verstümmelt; da diese Variante ursprünglichen Wortlaut absorbiert haben kann, so schlage ich vor zu schreiben: יַרְאֵנוּ אֵל נִפְלָאוֹת: *Gott lässt uns Wunder sehen, Thut Grosses, das wir nicht verstehen,* eine Überleitung zu den folgenden Naturbildern. In v. 6ª ist הֱוֵא aram. mit א statt mit ה geschrieben. In v. 6ᵇ sind zwei Wörter versehentlich doppelt geschrieben. Da der Plur. מטרות sonst nicht vorkommt und גֶּשֶׁם mit dem anderen Wort für Regen schwerlich im stat. constr. verbunden werden kann, so lese ich גֶּשֶׁם וּמָטָר תְּעֹזּוּ: *Denn dem Schnee befiehlt er: stürze zur Erde, Dem Guss und Regen: werdet mächtig!* Vor den beiden Subst. in v. 6ᵇ ist לְ aus v. 6ª hinzuzudenken. Zu עֱזוֹ vergl. Prv 8 28 (HOFFMANN liest ähnlich עֹזּוּ). Regen und Schnee fallen im Winter, da ist der Mensch an das Haus gebannt und das Tier in seine Höhle: **7 8** *Die Menschen schliesst er ein, Damit alle Sterblichen erkennen sein Thun, Und es geht das Wild in die Höhle Und verbleibt in seinen Schlupfwinkeln.* בְּיַד v. 7 würde heissen: mit der Hand, l. daher בְּעַד; vielleicht sollte man nach Cap. 24 16 יַחְתֹּם (oder יַחְתִּים) punktieren. Von den beiden כל ist das erste am Leichtesten zu entbehren. In v. 7ᵇ l. אֱנוֹשׁ für אַנְשֵׁי (BUDDE will עָשָׂהוּ aus gewohntem Schabernack gegen den Verf., der

aber doch gewiss richtig הוּא עָשָׂה geschrieben hätte, wenn er unglücklicher Weise ins Pathos verfallen wäre). Für Gottes Walten hat LXX des Menschen Ohnmacht in ihrem Text gefunden, was eigentlich besser wäre: wüsste man nur, was sie gelesen hat! LXX hat auch noch ein nach Cap. 36 28 versprengtes Randcitat zu v. 8. **9 10** *Von der Kammer des Südens kommt der Sturm Und von den Nordsternen die Kälte; Vom Hauche Gottes giebts Eis, Und weites Gewässer liegt in Zwang.* Dass הַחֶדֶר (mit dem Art.!) eine bestimmte Kammer, in der der Sturm schläft, bedeuten soll, ist möglich, aber doch nicht sehr wahrscheinlich; wäre der Text in v. 9ª aber dennoch richtig, so müsste man מְזָרִים v. 9ᵇ nach dem Vorschlag von Voigt in מְזָוִים (Ps. 144 13) verwandeln, wo dann aber der Art. vermisst würde. Mir scheint, Ktib hat den Art. vor חדר gesetzt, weil es eine nähere Bestimmung vermisste, diese steckt aber in תָּבוֹא, wofür nach Cap. 9 9 תֵּימָן zu schreiben ist; zu dem Sturm aus Süden vgl. Sach 9 14; Ps 78 26; dass die Sterne das Wetter regieren, ist eine unter den Semiten seit Alters (Jdc 5 20) verbreitete Annahme. מְזָרִים, vielleicht „die Zerstreuenden", nämlich Sterne (nicht Winde, da sonst wohl das Wort im femin. stände), wird von der Vulg., vielleicht auch von der LXX. auf den Arctur gedeutet, also auf einen Stern oder besser, wegen des plur., auf ein Sternbild, das zu Anfang des Winters abends am nördlichen Horizont auftaucht und darum für den Sender der Kälte gehalten werden mochte. In v. 10ª ist mehrfach יֻתַּן statt des activ. vorgeschlagen, das in der That nötig wird, wenn der Text richtig ist. Durch die Eisdecke wird das Wasser eingeengt vgl. Cap. 38 30. **11 12ª** *Und gar mit Hagel belastet er das Gewölk. Es streut die Wolke seinen Blitz aus; Und der ringsum zuckend Zieht umher unter seiner Steuerung.* בְּרִי soll aus בְּ und רִי bestehen und letzteres Netzung, dann Nass bedeuten; aber wie könnte Elihu sagen: gar mit Nass belastet Gott die Wolke? ist sie denn eigentlich mit etwas anderem belastet oder zu belasten? L. בָּרָד, da der Hagel (die Hagelsteine Jos 10 11) mit zum Gewitter gehört und (scheinbar) noch schwerer ist als die Wassertropfen; die Ideenfolge ist: Kälte, Eis, Hagel. In v. 11ᵇ ist עֲנָן auffällig, einmal wegen des Verbums יָפִיץ, da Gewölk nicht wie Samenkörner oder Pfeile ausgestreut werden kann, sodann wegen der Fortsetzung, wo das Subj. nicht die Wolke, sondern der Blitz ist. Entweder hat für עֲנָן ein ganz anderes Wort im Text gestanden, das etwa den Sinn Speere, Pfeile oder dergl. hatte (etwa צִנָּנֵי), oder man muss עֲנָן schreiben: die Wolke streut seinen Blitz aus. Dem zweiten Distichon fehlt das Verbum; ich bin mit Budde darin zusammengetroffen, dass יִתְהַלָּךְ neben dem ähnlich aussehenden part. ausgefallen sei, nur dass ich es letzerem nachstelle: und während (Zustandssatz) dieser überall zuckt, sich schlängelt, zieht er u. s. w. מִתְהַפֵּךְ steht Gen 3 24 von dem „beständig kreisenden" (d. h. zum Flug bereiten) messerbesetzten Diskus der Gottheit. Während es scheint, als ob die Blitze ziel- und wahllos durch die Luft zucken, wandern sie thatsächlich unter Gottes Steuerung (sprich mit Ktib תַּחְבּוּלֹתָו). **12ᵇ 13** *Damit sie alles thun, was er sie heisst, Auf dem Erdkreis nach seinem Willen, Mag er es zur Zuchtrute und zum Fluch, Mag er es zur Huld ausziehen lassen.* In dem plural. Suffix kommt die collect. Bedeutung von אוֹר zur Geltung; gleich hinterher wieder der sing. Das תֵּבֵל אַרְצָה

ist hier ebenso unsinnig wie Cap. 34 13; für letzteres Wort schlage ich כִּרְצֹנוֹ vor vergl. z. B. Est 1 8. In v. 13ª lies וְלִמְאֵרָה für אִם־לְאַרְצוֹ und vergl. dazu Henoch 59 („sie blitzen zum Segen und zum Fluch, wie der Herr der Geister es will"). Auch mit יַמְצִאֵהוּ, er lässt es finden (oder hingelangen?), ist nichts Rechtes anzufangen; wahrscheinlich ist das Wort verschrieben aus יוֹצִאֵהוּ (oder יוֹצִאֵם). **14 15** Elihu schickt sich nun an, abzuschliessen: Hiob muss doch endlich begreifen, dass er mit seiner Kritik gegen Gott nicht aufkommen kann. In v. 14 gehört עֲמֹד noch zum ersten Stichos: *tritt her!* v. 15: *Verstehst du's, wenn Gott seine Werke thut, Und das Licht seiner Wolken leuchten lässt?* In v. 15ª l. nach LXX אֵל פְּעָלָיו für אֱלוֹהַּ עֲלֵיהֶם (vergl. Bickell). Die Frage selbst ist Nachahmung der folgenden Gottesreden. Der letzte Stichos ist nur Vorbereitung auf den folgenden Vierzeiler **16 17**: *Verstehst du was vom Schweben des Gewölks, Das eine Wasserflut herabstürzt beim Donner, Wann deine Kleider heiss sind, Wenn die Erde ausruht bei südlicher Hitze?* יָדַע ausnahmsweise mit עַל konstruiert, offenbar deswegen, weil es mehr absolut gebraucht ist: Kenntnis haben. מִפְלַשׂ, ἁπ. λεγ., in מִפְרַשׂ zu ändern, das doch auch ἁπ. λεγ. ist, liegt kein Grund vor; es passt sogar besser als letzteres, da das leichte Schweben der Wolken im Gegensatz zu dem Inhalt des folgenden Stichos steht. Letzterer heisst allerdings im M. T.: die Wunder des an Einsicht Vollkommenen, das ist aber um so gewisser nur erraten, als eben vorher (v. 14) erst von den Wundern Gottes die Rede war. Ich schlage vor, mit LXX das א im ersten Wort und ferner die verschiedenen matres lectionis zu tilgen und zu lesen: מִפְּל תְּהֹם מֵרַעַם: das Gewölk, das so leicht in der Luft schwimmt, lässt doch infolge des Donners ungeheure Wassermassen (zu תְּהוֹם in diesem Sinn vgl. Ps 42 8) niederstürzen. Budde streicht v. 15 16 wegen ihrer Gefährlichkeit für die Echtheit des Elihu; sie sind nicht besser und nicht schlechter als alle übrigen Verse Elihus, sind hier aber unentbehrlich, weil durch die unmittelbare Verbindung von v. 17 mit 14 der lächerliche Sinn entstehen würde, Hiob solle Gottes Wunder in erhitzten Kleidern betrachten. Hinter v. 15f. kann das אֲשֶׁר nur Konjunktion sein: dann, wenn; der in v. 15f. beschriebene Gewitterregen stürzt dann hernieder, wenn eine drückende Hitze und südlicher Wind voraufging. Da v. 18, der in der LXX fehlt, augenscheinlich zu v. 21 gehört, so lassen wir erst **19 20** folgen: *Belehre mich, was sollen wir ihm sagen? Nicht kommen wir auf vor Dunkelheit! Giebts einen Tadler für ihn, wenn er redet, Oder sagt ein Mann, dass er verwirrt sei?* Ihm sagen, verkürzt für: gegen ihn sagen. Zu עֲרֹךְ (vergl. Cap. 36 19) ist das לוֹ ebenfalls hinzuzudenken. Die Dunkelheit ist die Unwissenheit in den physikalischen Dingen, aus der die Unwissenheit betreffs der göttlichen Weltregierung logischer Weise folgt. v. 20ª ist im M. T. unverständlich: wird ihm erzählt werden, dass ich rede? Wäre denn das so wichtig? Lies יִסּוֹר (Cap. 40 2) für יספר, ferner יְדַבֵּר. בָּלַע verwandt mit בָּלַל, zu unterscheiden von בָּלַע verschlingen s. Buhl im Lexikon. Der Vers zeigt wieder die Abhängigkeit Elihus von den Gottesreden. **18 21**ᵃᶜ *Giebst du mit ihm dem Himmel Festigkeit, Der fest ist wie ein gegossener Spiegel? Und dann, sieht man das Licht nicht, So fährt ein Wind daher und reinigt ihn.* שַׁחַק und שְׁחָקִים bedeutet oft den Himmel vgl. besonders

Prv 8 28, wahrscheinlich nicht, wenigstens nicht an unserer Stelle, abgeleitet von dem Begriff Wolke (Wolkenhimmel), sondern eher direkt von dem Begriff polieren, mit einem Pulver blank reiben. Das Hiph. הִרְקִיעַ, absolut gebraucht, kombiniert man am besten mit der Bedeutung des Qal: fest machen Jes 42 5; der Himmel ist so fest wie ein Metallspiegel. In v. 21 will man den Gedanken finden, dass der Mensch nicht ins Licht blicken kann, aber das steht doch nicht da; wenn man das Licht nicht sieht, so ist es entweder unsichtbar oder der Mensch ist blind. Mir scheint, dass v. 21^b (es leuchtet am Himmel) durch Zufall oder Konjektur an seinen jetzigen Platz geraten ist und vielmehr hinter v. 22^a stehen sollte. Dann ist לֹא רָאוּ אוֹר ein Vordersatz: sieht man an dem blanken Himmelsspiegel einmal das Licht nicht, weil er nämlich durch Gewölk geschwärzt ist, so muss ihn der Wind reinigen, indem er die Wolken verjagt. Letzteren Satz hätten die LXX nach Budde gestrichen, „weil ihnen die dramatische Entwickelung verborgen blieb.“ Er verbindet nämlich diese Schilderungen am Schluss mit denen des Gewitters, und die „dramatische Entwickelung“ besteht darin, dass erst ein Gewitter kommt, darauf der bleierne Wolkenhimmel durch den Wind rein gefegt wird und „Gold“ von Norden kommt, endlich Gott im — Wettersturm erscheint. Daraus könnten die Meteorologen noch viel lernen. Wer diese Erklärung nicht glaubt, sieht „den Wald vor lauter Bäumen nicht“. Das Schlimmste ist, dass Elihu selber von seiner dramatisch meteorologischen Weisheit nichts zu ahnen scheint, denn er fährt ganz unbefangen fort **22^a 21^b 22^b 23^a**: *Vom Norden her kommt Glanz, Hell leuchtet er am Himmel; Vor Eloah ist schrecklich die Majestät. Den Allmächtigen finden wir nicht.* Da זָהָב schwerlich Goldglanz bedeuten kann, welcher Ausdruck sonst hier sehr willkommen wäre, so muss man wohl זֹהַר dafür schreiben; dieser Glanz, der von Norden kommt, natürlich nicht in dem Augenblick, wo Elihu vom Blitz, Schnee, Eis und dergl. redet, sondern dann, wenn er kommt, zu gewissen Zeiten, gilt dem Verf. offenbar als überirdisch, vom Wohnsitz Gottes ausstrahlend, den man sich seit dem Exil im Norden dachte (vgl. Hes 1 4 mit Cap. 8 2). Entsprechend der realistischen Physiko-Theologie der letzten Jahrh. vor Chr. hat, wie es scheint, der Verf. ein bestimmtes, am Nordhimmel sichtbares Lichtphänomen als eine Ausstrahlung aus Gottes Wohnsitz gedeutet, und es liegt nahe, dabei an das Nordlicht zu denken. v. 21^b könnte zwar zur Not vor v. 22 bleiben wie in LXX, wo er doppelt übersetzt ist, und das הוּא auf אוֹר v. 21^a bezogen werden, sodass dann der Nordglanz als Neues hinzukäme, doch wird die Darstellung runder, wenn v. 21^b nach v. 22^a gesetzt und הוּא auf זֹהַר bezogen wird; vielleicht, dass בָּהִיר (nur hier) wegen זֹהַר gewählt ist. In v. 22^b ist עַל־אֱלוֹהַּ (עַל, gegenüber, vor, Gottes Gestalt verdeckend) wohl der Emphase wegen dem Prädikat נוֹרָא vorangestellt; הוֹד fällt sachlich mit זֹהַר zusammen. Weitläufig ausgemalt ist die hier zu Grunde liegende Vorstellung im B. Henoch Cap. 14. Den Glanz sehen wir Menschen, aber den Allmächtigen selber finden wir nicht: thöricht war es also von Hiob, zu wünschen, dass er ihn finden und zu seinem Thronsitz gelangen möge (23 3). Auch der Verf. des B. Henoch betont ausdrücklich, dass Henochs Zulassung zu Gott eine sich nicht wiederholende Ausnahme sei. Unser Verf.

hat schon Cap. 32 13 gegen die Gotteserscheinung beim Dichter des Hiob polemisiert, die er gar nicht für nötig hielt, die für ihn auch wegen der מְלִיצִים nicht blos überflüssig, sondern anstössig sein muss, hat doch die Angelologie dieser späteren Zeit gerade den Zweck, den Zwischenraum zwischen Gott und den Menschen zu vergrössern. Ist nun aber die Bemerkung, dass Gott sich vor uns verbirgt, nicht eine Bestätigung der Meinung Hiobs, dass Gott sich um das Weltregiment nicht kümmert? Nein, Gott ist nun einmal gerecht. **$23^{b\,c}$ 24** *Gross an Kraft und reich an Gerechtigkeit, So wird er das Recht nicht beugen; Darum sollen ihn fürchten die Menschen, Doch den Eigenklugen sieht er nicht an.* וְרַב צְדָקָה, wie zu schreiben ist (statt רָב־), muss vor וּמִשְׁפָּט (oder blos מִשְׁפָּט ohne ו) stehen; der Verf. hält den persönlichen Begriff צְדָקָה und den sachlichen צֶדֶק und מִשְׁפָּט überall auseinander. In v. 24^a ist mit LXX יְרָאוּהוּ auszusprechen. Das letzte Distichon erinnert wieder ganz an Eliphas: dem allmächtigen Gott, vor dem die Menschen nichts sind, soll man sich in Furcht, יִרְאָה, unterwerfen, darin besteht die wahre Weisheit, von der nur die „Listigen", wie Eliphas sagte, oder die Eigenklugen (vgl. zu 36 20) nichts wissen wollen. Das letzte Sätzchen wirft noch einen Speer gegen den Dichter des Hiob, dessen Gott nicht blos den Hiob ansieht (vgl. auch Cap. 42 8 9), sondern ihm sogar erscheint. Der ganze Vierzeiler aber zeigt noch einmal die Unverbesserlichkeit des Theoretikers, der nur leere Behauptungen aufstellt gegen den Nachweis, dass in den Geschicken der Menschen die ausgleichende Thätigkeit des göttlichen Weltregenten nicht zu erkennen ist. Gott ist erhaben, darum ist er gerecht, das ist das letzte Wort dieser verrannten Theologie, die für die Lehren der wirklichen Religion und die Bedürfnisse einer gottsuchenden Seele in alle Ewigkeit blind ist.

Cap. 38 1—42 6. Die Gottesreden.

Auch das Volksbuch hat nach Cap. 42 7 Gott mit Hiob reden lassen, und da er v. 8 ausdrücklich sagt, dass Hiob recht von ihm geredet habe, so wird er ihn gelobt haben wegen seines standhaften Festhaltens an seiner Frömmigkeit und seiner willigen Unterwerfung unter Jahwes Belieben (vgl. Cap. 1 21; 2 10). So kann nun aber der Dichter Gott nicht sprechen lassen zu s e i n e m Hiob, der sich durchaus nicht stillschweigend in sein Geschick gefügt und noch dazu Gott gepriesen, der ihn vielmehr herausgefordert und der die Möglichkeit bestritten hat, Gottes gerechtes Walten in den Geschicken der Menschen zu erkennen. Was muss Gott beim Dichter sagen? Eigentlich sollte er nachweisen, dass dennoch die Welt von ihm gerecht regiert, dass die Guten von ihm gesegnet, die Bösen unschädlich gemacht werden, oder er sollte einen ausreichenden Grund angeben, warum das nicht geschieht. Aber das ist offenbar nicht möglich; der Dichter, dessen Mund Hiob war, müsste seine eigenen Ansichten verleugnen, wenn er hinterher etwas bestreiten wollte, was er Cap. 21 mit so schneidender Klarheit ausgeführt hat, oder wenn er etwa jetzt plötzlich den Mangel eines gerechten Regiments durch einen eschatologischen Hinweis auf ein Jenseits rechtfertigen wollte, für das sich Gott die geforderte Ausgleichung vorbehalten habe. In Wahrheit steht der Dichter einem unlösbaren Problem gegenüber, da er den Gedanken einer besseren Welt verschmäht; eine wirklich befriedigende Theodicee kann ihm nicht gelingen. Wird er nun etwa wie der Buddha Welt und Leben für eitel Täuschung und Leid erklären und in der Auslöschung des Seins die einzige Rettung erblicken? Geradezu das Gegenteil davon thut er. Er schildert in den Gottesreden mit einem gewissen Enthusiasmus, man möchte sagen, mit Frohlocken, das herrliche Wunder der Welt und die Wunder in der

Welt. Er bejubelt, dass sein Gott, dessen Gerechtigkeit er, obgleich er sie an sich nicht bezweifelt, in den menschlichen Geschicken nicht erkennen kann, in der Schöpfung „Rat" und Grösse bewiesen hat und beweist; nur kann es der Mensch nicht weiter bringen, als dass er beides fühlt und ahnt, begreifen kann er es nicht. So fasst der Dichter, dessen Realismus sich auch hier nicht verleugnet, mutig den Stier bei den Hörnern: die Welt ist wunderbar und herrlich, aber sie ist ein Rätsel — so sei sie ein Rätsel! Es ist die Frömmigkeit des Skeptikers, die in diesen Reden zu uns spricht. Und schliesslich ist doch ein Gott und Hiob darf ihn sehen! Das Sehen Gottes versöhnt ihn mit allen Leiden und Rätseln; er wirft sie von sich, er will gerne sterben, weil er Gott gesehen hat. Es ist die geniale Kühnheit der Religion, setzen wir hinzu, die aus diesem Schlussgedanken heraus redet. Eine Welt voll von Ungerechtigkeit, ein Leben im Frohndienst verbracht und in unsäglichen Leiden endend, eine Schöpfung von rätselhafter Grösse — aber ein Gott, dessen er habhaft geworden ist, den zu schauen ihm mehr wert ist, als alles, was im Himmel und auf Erden ist: das ist das trotzig demütige Schlusswort, mit dem Hiob vom Leben Abschied nimmt.

Nach den Plattheiten des gedankenlosen Elihu wirkt es erfrischend, von der ἱερὴ ἴς des Dichters angefasst zu werden. Ob dieser die Überschrift

Cap. 38 1 selbst verfasst oder aus dem Volksbuch herübergenommen hat, können wir nicht entscheiden. Für das Letztere spricht nicht gerade der Name Jahwe, da der Dichter bisher noch niemals Gelegenheit gehabt hat, Gott in der eigenen Rede, die sich ja auf die Überschriften beschränkte, zu erwähnen, vielleicht aber der Ausdruck מִנ הַסְּעָרָה (warum Ktib מִן mit dem Substant. zusammenschweissen will, wissen wir nicht), *aus dem Sturm heraus*, der so klingt, als sei von diesem Sturm die Rede gewesen, während der Dichter derartigen dramatischen Aufputz der Scene wohl nicht gerade für nötig befunden hätte. Auch das אֶת־אִיּוֹב, das entbehrt werden könnte, entspricht den Gewohnheiten der volkstümlichen Erzählung, vgl. Cap. 1 8 9 12; 2 3 4 6. In LXX ist diese Überschrift von späterer Hand noch erweitert. Der einleitende Vierzeiler

2 3 giebt die Absicht des göttlichen Redners an, dem Menschen zu beweisen, dass die Welt für ihn ein Rätsel ist: *Wer da verdunkelt Rat Mit Worten ohne Einsicht? Gürte doch wie ein Mann deine Lenden, Lass mich dich fragen und belehre mich!* Für מַחְשִׁיךְ hat Cap. 42 3 und LXX an beiden Stellen מַעְלִים, vielleicht mit etwas anderem Sinn: wer verbirgt Rat, d. h. wer redet thöricht. Aber wegen der Wahl des Wortes עֵצָה hat doch wohl der Dichter beabsichtigt zu sagen: wer stellt den Rat, d. h. die Planmässigkeit in Gottes Walten in Abrede? v. 3 sagt dann: ich will dich zwingen, selbst den Beweis zu liefern, dass du nicht der Mann bist, die Welt und ihren Schöpfer auf ihre Vernunft hin zu beurteilen, denn du kannst nicht die einfachsten Fragen über das Was und Wie der Welt beantworten, wie viel weniger sagen, wie es besser gemacht werden könnte.

Ein moderner Denker würde die Frage: wozu ist die Welt, der Mensch da? für noch wichtiger halten. Dem naiven Denken kommt die Frage: wozu ist das? wohl gegenüber Störungen des Lebens, nicht gegenüber dem Leben selbst, das ihm etwas Selbstverständliches dünkt. Eine Teleologie dieser Art pflegt erst zu entstehen, wenn man mit der Welt und dem Leben zerfällt oder zu zerfallen droht. Der Dichter hält die physikalische Welt und das Dasein an sich für etwas Vernünftiges und Gutes und lässt, noch ganz in Anspruch genommen von der Wissbegierde über die Einrichtung eines Bau's, sich die Frage gar nicht träumen, wozu der Bau da ist und ob er nicht besser gar nicht da wäre?

4—38 viermal vier Tetrastiche über Fragen der kosmischen Physik. Die erste Vierzahl behandelt die Gründung von Erde und Meer, die zweite deren äusserste Grenzen, die dritte die Heimstätte der Meteora, die vierte deren Wirkungsart. 4 5 *Wo warst du, als ich die Erde gründete? Gieb Bericht, wenn du Bescheid weisst! Wer bestimmte ihre Masse, dass du's wüsstest, Oder wer spannte über sie die Schnur?* Das הַגֵּד v. 4ᵇ fordert natürlich keine Antwort auf die Frage: wo warst du? denn dass Hiob bei der Weltschöpfung noch nicht existierte, das weiss er allerdings (יָדַע בִּינָה, wo בִּינָה nicht das Erkennen, sondern das Erkannte bedeutet, kommt nur bei nachexilischen Schriftstellern vor). Was er nicht weiss, das sind die im Folgenden ihm abgefragten Einzelheiten des Vorgangs der Schöpfung. Die Frage v. 4ᵃ ist also eine Umschreibung für: Kannst du sagen, wie ich es machte, als ich die Erde gründete, ihr Fundament legte?

Auf diese und alle folgenden Fragen kann Hiob keinen Bescheid geben, behauptet Jahwe. Diese Behauptung ist nicht identisch mit dem Eingeständnis Hiobs in Cap. 9 3, dass der Mensch Gotte auf tausend Fragen nicht eine beantworten könnte: wer das meint, müsste entweder den Dichter der Gedankenlosigkeit oder Unklarheit beschuldigen oder die Gottesreden für unecht halten. In Cap. 9 handelt es sich um Gottes Überlegenheit in dem Streit zwischen dem Richter und seinem Opfer; diese kann man zugeben und doch der Meinung sein, in der Weltphysik die vollkommensten Kenntnisse zu besitzen. Hier soll Hiob sich dessen bewusst werden, dass die Welt für ihn ein unfassbarer Wunderbau ist — das ist eine Einsicht, die wohl demütigt, aber nicht erbittert, die vielmehr geeignet ist, durch den Enthusiasmus, den sie in dem Betrachter des Wunderbaus hervorbringt, ihn über sein eigenes kleines Geschick hinwegzuheben. Wollte jemand einwenden, dass Gottes Richter- und Regententhätigkeit darauf beruht, dass er die Welt geschaffen und ihr sein Gesetz gegeben hat, so möge man sich erinnern, dass dieser logische Zusammenhang viel weniger besagt, als die religionsgeschichtliche Thatsache, dass Gottes Herrscheramt ein uralter Gedanke ist, der Schöpfungsgedanke hingegen für den Dichter noch ziemlich neu, dass jener erstere, wie schon das Volksbuch verrät, zu vielen Komplikationen, Zweifeln, Widersprüchen Veranlassung gegeben hatte, der letztere aber, der überhaupt das individuelle Leben nicht direkt berührte, noch immer die frische Bewunderung und Freude hervorrief, mit der ihn der erste Schriftsteller, der sich ausführlicher mit ihm beschäftigte, Deuterojesaia, begrüsst hatte.

6 7 setzt die Frage über die baumeisterliche Thätigkeit Gottes bei der Weltschöpfung fort: *Worauf wurden ihre Grundfesten eingesenkt, Oder wer warf ihren Eckstein, Als jubelten allzumal die Morgensterne Und jauchzten alle Göttlichen?* Die Antwort auf die erste Frage würde nach Cap. 26 7 lauten: auf das Nichts; vielleicht ist das auch hier gemeint und damit die Unbegreiflichkeit der Weltstatik für den Menschen hinlänglich dargethan. יָרָה wie jacere: der schwere Eckstein wird von der Maschine, die ihn an Ort und Stelle bringt, auf den weichen Boden geworfen, die folgenden Steine auf ihn gelegt. Der Grundsteinlegung jubelten zu die Hausgenossen Gottes, die Sterngeister, von denen poetisch konkret nur die Morgensterne, die ja gleichsam jeden Morgen die Schöpfung aus dem chaotischen Dunkel der Nacht sich losringen sehen, genannt werden, und die Gottwesen (s. zu Cap. 1 6). Im Gegensatz zu Gen 1 sind hier die Sterne älter als die Erde, der Dichter hat jenes Cap. wohl noch nicht gelesen; wahrscheinlich denkt er sich auch den Himmel älter als Wohnsitz jener Geister. Der Dichter stellt sich, eben wie ein Dichter, die Weltschöpfung als einen Hausbau vor, der Verf. von Gen 1 in einer Art von primi-

tiver Naturwissenschaft als einen Scheidungs- und Ausscheidungsprocess der alles in sich enthaltenden Materie. Nach der Erde kommt das Meer an die Reihe, aber naturgemäss in ganz anderer Weise 8 9: *Wer schloss das Meer mit Thüren ein, Da es aufquoll, aus dem Mutterschoss hervorkam! Als ich Gewölk machte zu seinem Kleid Und Wolkendunkel zu seiner Windel!* Für וַיָּסֶךְ, LXX וָאֶסֹּךְ, l. mit MERX u. a. מִי סָךְ (oder וּמִי סָךְ), denn v. 8 ff. lässt sich nicht einfach an v. 6ᵇ anhängen. Das Meer wird als lebendig gedacht und nicht als ein Werk Gottes, sondern als ein Kind des Chaos, der Unterwelt, die mit dem Mutterschoss gemeint sein muss. Es war ein wildes Wesen und bedrohte Gottes Bau, musste daher eingehegt werden (vgl. zu Cap. 7 12; 9 13; 26 12). Für die Thüren hätte man hier gern ein anderes Bild, um so mehr, als sie v. 10 wieder vorkommen. Das dunkle Gewölk, das nach allgemeiner Vorstellung der Alten den erdumgürtenden Ocean bedeckt, wird v. 9 poetisch eine Windel genannt. Der inf. wird **10 11** durch das verb. finit. abgelöst: *Da ich ihm ausbrach seine Grenze Und einsetzte Riegel und Thüren Und sprach: Bis hierher und nicht weiter, Und lass ab mit dem Schwellen deiner Wogen!* Eine Grenze „ausbrechen" ist vermutlich eine technische Redensart: um die Grenze zweier Feldnachbarn zu markieren, mag man von Strecke zu Strecke Steine ausgebrochen (und aufgestellt) haben. Das Meer aber „bricht" sich bekanntlich an felsigen Küsten selbst seine Grenzlinie in den Felsen, an der man sein höchstes Ansteigen erkennen kann; diese horizontalen Erosionsmarken wird der Dichter selbst gesehen haben. Das Wort שָׁבַר soll wohl zugleich auf מִשְׁבָּר, Brandung, anspielen. Für חקי lese ich mit DILLMANN u. a. חֻקּוֹ. Riegel und Thüren muss man nicht auf zwei verschiedene Gegenstände deuten: verriegelte Thüren sind eben dieselben Küstenfelsen, in denen Gott jene Höhenmarken ausbrach, nur dass hier ihre Festigkeit und Widerstandskraft betont wird. Da in v. 11 der erste Stichos zu lang ist, so streiche ich תָבוֹא, das den Effekt nur schwächt. Das „und nicht weiter" bedeutet: und nicht höher! wobei man sich erinnern muss, dass das Meer aus der Tiefe kommt. גְּאוֹן scheint ungefähr dasselbe zu bedeuten wie גַּאֲוָה Ps 46 4, das Aufsteigen: die Wellenberge werden nicht nach physikalischen Gesetzen, sondern so zu sagen psychologisch aus der Neigung des Meeres, höher emporzusteigen, erklärt. Sonderbarer Weise ist der imp. שִׁית, lass ab, hier gerade so wie Cap. 10 20 vom Ktib mit יָשִׁית vertauscht: ob וְשִׁית geschrieben war und das sonderbar geschriebene פֹּא ein Zusatz ist? Dann bezieht sich v. 11ᵇ auf den Moment, wo das Meer aus der Tiefe aufstieg und Gott ihm ein Höhersteigen verbot. Die zweite Vierzahl von Tetrastichen führt uns zu den äussersten Grenzbezirken der Welt. Der erste Vierzeiler **12—15** ist mit einem anderen Tetrastich vermengt, das interessant ist, aber in den Zusammenhang nicht passt. Der echte Vierzeiler lautet so: *Hast du seit deinem Dasein bestellt den Morgen, Dem Frührot angewiesen seine Stätte, Zu fassen den Saum der Erde, Dass sie sich wandelt wie in Siegelthon?* Der an den Rand geschriebene Vierzeiler lautet: D a w e r d e n a b g e s c h ü t t e l t v o n i h r d i e F r e v l e r, U n d s t e h e n d a w i e z u r S c h a n d e. U n d e s w i r d d e n F r e v l e r n i h r L i c h t v e r s a g t. U n d d e r e r h o b e n e A r m v e r s c h w i n d e t. Die einfache Übersetzung beweist schon, dass die beiden Vierzeiler auseinander

zu halten sind, während die Exegeten, die die Verschiedenheit nicht erkennen, zu den abenteuerlichsten Erklärungen und Änderungen genötigt sind. Die echten Stichen sind also v. 12 13ª 14ª. מִיָּמֶיךָ ironisch: seit deinem kurzen Dasein; der Spanne des menschlichen Lebens stehen die Jahrtausende der Welt gegenüber: wie sehr verschwindet der Mensch vor ihrer und Gottes Grösse! Das Piel יִדַּעְתָּה nur hier; das ה ist gewiss besser mit Ktib für ungewöhnliche scriptio plena als mit Qre für den Artikel zu halten. Der Ort des Frührots ist nach v. 13ª so gewählt, dass es wesentlich auf den Saum der Erde beschränkt ist: es scheint die Verwunderung des Dichters erregt zu haben, dass es die Sonne nicht auf der ganzen Bahn über die Erde begleitet. Will man aus שַׁחַר nicht Früh- und Abendrot zugleich machen, so kann der Dichter nicht den plur. כַּנְפוֹת geschrieben haben, da das Frührot doch nur den einen Ostsaum erfasst; der plur. scheint mit dem fremden Vierzeiler zusammenzuhangen (s. u.), l. also בִּכְנַף. Der fremde Einsatz hat auch durch die Veränderung der Stichenordnung verschuldet, dass das ו cons. vor תִּתְהַפֵּךְ fortgefallen ist, l. 'וַתִּ: wenn das Morgenrot im Osten flammt, so wird die von ihr bestrahlte Erde gerötet, als wäre sie in Siegelthon verwandelt. Ein schönes Bild. Der Verf. des fremden Vierzeilers wird durch die Wörter anfassen und Saum oder Zipfel auf die Vorstellung geführt, als wäre die Erde ein grosses Tuch, das allmorgendlich vom Frührot ausgeschüttelt wird, sodass die bösen Parasiten herunterfallen v. 13ᵇ; während diese vom Frührot rot beleuchtet werden, stehen sie da „wie in Schande" (l. mit Hoffmann לְבוֹשׁ) v. 14ᵇ; dann aber verschwinden sie, sagt v. 15, wieder schleunig im Dunkeln (vgl. Cap. 24 13 ff.) und müssen von ihren bösen Werken abstehen. Dieser Vierzeiler scheint kein Citat, sondern die freie Zusatzdichtung eines Lesers zu sein; der Dichter selber hätte nicht so beiläufig von den „Gottlosen" reden und mit diesem Tetrastich die ganze Streitfrage über das Weltregiment im Vorbeigehen erledigen können. Übrigens scheint רְשָׁעִים in v. 13 15 mit seinem ע suspensum ursprünglich רָשִׁים geschrieben zu sein. Für תִּשָּׁבֵר v. 15ᵇ hätte man lieber ein schwächeres Wort, oben ist תִּשְׁבַּת übersetzt. An v. 12—15 schliessen wir **19 20** als deren natürliche Fortsetzung um so lieber an, als v. 19 f. störend zwischen v. 18 und 21 tritt: *Wie kommt man dahin, wo das Licht wohnt, Und das Dunkel, wo ist seine Heimstätte, Dass du es holtest zu seinem Gebiet, Es heimbrächtest zu den Pfaden seines Hauses?* Dass Licht und Dunkel in der Gegend zu Hause sind, wo Himmel und Erde sich berühren, weiss Hiob natürlich so ungefähr, aber es ist ja (ausser einem Henoch oder dem babylonischen Noah) noch kein Mensch dahin gekommen, Hiob kennt also den Weg dorthin und die Lokalität selber nicht, geschweige dass er beide, wenn sie über die Erde gezogen sind, dorthin zurückbringen könnte. Für תָבִין l. mit Hoffmann תְּבִיאֶנּוּ (im Urtext תְּבִינוּ). LXX liest תַנְחֶנּוּ für תִקָּחֶנּוּ, das aber ebenso gut ist. Da Licht und Finsternis über dem die Erdscheibe umgebenden Meer wohnen, so kommt der Dichter wie von selber auf das letztere und im Anschluss daran auf die Unterwelt zu sprechen **16 17**: *Bist du zu den Quellen des Meeres gekommen Und auf dem Grunde des Oceans gewandelt?* Die Quellen des Meeres, v. 8 sein Mutterschoss genannt, der Grund (vgl. מֶחְקָר Ps 95 4) des sichtbaren Weltmeeres ist das unter-

irdische Urmeer, das nach v. 8 ff. nach oben strebt, das nach Gen 7 11 die Sintflut heraufsandte. Unter dem Meer befindet sich nach Cap. 26 5 das Totenreich, das dem lebenden Menschen unzugänglich ist v. 17: *Sind dir enthüllt worden die Pforten des Todes Und sahst du die Pförtner der Finsternis?* Da der Dichter nicht in beiden Stichen שַׁעֲרֵי geschrieben haben wird, so kann man im zweiten mit LXX שׁוֹעֲרֵי lesen, denn wenn wir auch nichts von den Wesen erfahren, die am Eingang zur Unterwelt Wache halten, so versteht sich doch von selbst, dass die Pforten Pförtner erfordern. LXX hat übrigens in beiden Stichen Varianten gehabt, darunter in v. 17ᵇ die interessante Lesart יִרְאָךְ (für תִּרְאֶה): haben dich die Pförtner des Hades erschreckt? Sollte diese Lesart, was recht wohl möglich ist (s. zu v. 22), ursprünglich sein, so hätten wir uns die Pförtner als Ungeheuer zu denken. Dass **18** und **21** von Bickell mit Recht vereinigt werden, beweisen Ausdruck und Inhalt: *Merktest du auf die Weiten der Erde? Sag an, wenn du weisst, wie gross sie ist! Du weisst es, denn du wurdest damals geboren, Und die Zahl deiner Jahre ist gross.* Für עַד v. 18ᵃ ist wohl עַל zu lesen, wenn ersteres nicht überhaupt zugesetzt ist, da es in LXX fehlt. כֻּלָּהּ v. 18ᵇ klingt ziemlich kindisch; die LXX liest richtig כַּמָּה. Der Vers giebt sich als Abschluss dieses Abschnittes v. 12–21 über die Grenzen der Welt: v. 21 vervollständigt ihn nur durch die Wiederholung des ironischen יָדַעְתָּ in positiver Form. Die Begründung: du wurdest ja damals geboren, verrät die Annahme des Dichters, dass nur der die Grenzen und Masse der Welt kennen könnte, der bei ihrer Schöpfung zugegen war. Daraus dass Gott sich hier eines ähnlichen Ausdrucks bedient wie Eliphas Cap. 15 7, soll man, fordert Budde auf, lernen, dass auch Elihu mit den Worten der Freunde habe reden dürfen: wenn nur der Lehrer begriffen hätte, dass der unglückliche Elihu auch die Gedanken der Freunde wiederholt. Die dritte Vierzahl von Tetrastichen spricht von dem Aufbewahrungsort der Atmosphärilien. **22 23** *Bist du gekommen zu den Schatzkammern des Schnees Und sahst du die Schatzmeister des Hagels, Den ich aufgespart habe für die Zeit der Drangsal, Für den Tag des Kampfes und Handgemenges?* Dass v. 22 wie v. 16 mit הֲבָאתָ beginnt, ist nicht so schlimm, unangenehmer ist schon, dass v. 22ᵇ so gebildet ist wie v. 17ᵇ, wenn dort nicht das יראך der LXX angenommen wird; unwahrscheinlich ist endlich, dass אֹצְרוֹת zweimal beabsichtigt gewesen sein sollte; für das zweite, das plene geschrieben ist, lese ich, ähnlich wie v. 17ᵇ, das partic. אוֹצְרֵי. Von den Verwaltern des Hagels spricht Hesekiel Cap. 28 14: bei ihm sind es die Keruben, die Feuersteine a. a. O. sind im Wesentlichen dasselbe was hier der Hagel, nämlich die göttlichen Wurfgeschosse (vgl. Jos. 10 11 und s. zu Cap. 36 32). Auf den Hagel allein, nicht auch auf den Schnee, bezieht sich v. 23: den Hagel bewahrt Gott in den Speichern auf, um ihn in der Schlacht auf die Feinde zu schleudern. Henoch hat natürlich alle diese Behälter gesehen (B. Henoch Cap. 60). **24 25** *Welchen Wegs verteilt sich der Nebel, Sprüht frisches Wasser auf die Erde? Wer spaltete dem Wetterguss die Röhre Und einen Weg dem Donnerstrahl?* In v. 24ᵃ ist mit Hoffmann und Bickell אֵד für אור zu schreiben, da das Licht schon dagewesen ist. LXX scheint יִזַּל קִפָּאוֹן (da πάχνη wohl aus πάγος verschrieben ist) zu lesen. Da weder das Licht

noch der Nebel den Ostwind (LXX: Südwind) verstreuen kann, der Wind aber überhaupt in den Zusammenhang nicht passt, am wenigsten ein Ostwind, dessen Weg man doch kennt, so ist קָרִים für קָדִים notwendig. Ersteres Wort kommt als Substantiv auch Jer 18 14 vor (wo vorher יָזוּב . . . יִנָּשְׁתוּ מִמְּזָרִים zu lesen ist), obgleich es eigentlich ein Adj. und מַיִם zu ergänzen ist (Prv 25 25). Demnach spricht das erste Distichon von dem erfrischenden Sprühregen, den im Sommer der Morgennebel hervorbringt, wenn er sich verteilt. Dagegen spricht das zweite Distichon v. 25 von dem starken Regenguss aus der Höhe und dem Gewitterregen, dem Gott durch die Luft (wohl nicht durch das Himmelsgewölbe) eine Röhre spaltete, wie dem Blitz: das ist eben das Wunderbare, dass das Wasser nicht in einer Masse niederfällt, sondern wie aus einer feinen Röhre entlassen in einem dünnen Faden. Allerlei feine Beobachtungen und Meditationen ohne jede physikalische Untersuchungsmethode. v. 25ᵇ ist Cap. 28 26 nachgeahmt. Ebenso merkwürdig wie dieses physikalische Phänomen selber erscheint dem Dichter auch die Art seiner Verwendung **26 27**: *Um Regen zu geben auf ein Land ohne Menschen, Eine Trift, in der kein Sterblicher weilt, Um zu sättigen Wüste und Wüstenei Und durstig Land neues Grün bringen zu lassen.* In v. 27ᵇ lese ich mit Wright צָמֵא für מֹצָא, das als „Ort, wo Gras wächst", höchst prosaisch wäre. הִצְמִיחַ mit doppeltem acc. auch Ps 147 8. Es wundert sich der Dichter darüber, dass der Regen auch da fällt, wo er dem Menschen nichts nützt.

Sonst pflegt die naive Anschauung vorauszusetzen, dass die Erde um des Menschen willen da ist: dem Dichter scheint es eine gewisse Erleichterung zu sein, einmal eine Thatsache festzustellen, die etwas ganz anderes lehrt, wie er ja auch später an manchen Tieren nachweist, dass der anthropocentrische Standpunkt vielfach durchaus unhaltbar ist, und schon früher darauf aufmerksam machte, dass schon lange das Licht leuchtete, bevor ein Mensch existierte. Nicht dass unser Dichter der Mann wäre, die Wünsche des menschlichen Herzens vor dieser fremden Grösse der Welt zum Schweigen zu verurteilen, aber sie müssen doch etwas weniger aufbegehrerisch und vordringlich werden, wenn man wahrnimmt, dass Gottes Walten nicht blos für den Menschen da ist. Es liegt offenbar ein gewisser moderner Zug in der Art, wie er sich aus der so zu sagen objektiven Natur ein Beruhigungsmittel für den Kampf und Zwiespalt in seiner Seele holt. Es ist ihm das übrigens nur deshalb möglich, weil er die Natur bewundert: stände er auch ihr pessimistisch gegenüber, so müsste er wenigstens mit der Welt, wenn auch noch nicht mit Gott, gänzlich zerfallen.

28 wird von Bickell mit Recht gestrichen; er ist in formeller Hinsicht nur eine Variation von v. 29 und ist sachlich nach den beiden vorhergehenden Vierzeilern, die ja schon in ganz genauer Weise über die Entstehung des Regens gehandelt haben, unerträglich: wenn man gesagt hat, dass der Regen wie durch feine Röhren zur Erde geleitet wird, kann man nicht mehr fragen, hat er einen Vater? הוֹלִיד, das Hiph., wie im Priestercodex, während der Dichter zeugen durch das Qal ausdrückt. **29 30** *Aus wessen Schosse kam das Eis, Und den Reif des Himmels, wer zeugte ihn? Wie Stein verdichten sich die Wasser, Und die Fläche der Flut verfängt sich.* Wenn 28 nicht vorherginge, würde wohl jeder יָלַד in v. 29ᵇ mit zeugen übersetzen. In v. 30 haben Merx u. a. die beiden Verben miteinander vertauscht, um für חבא den Begriff verbergen festhalten zu können, aber dann sollte auch פְּנֵי beseitigt werden; Bickell hat

daher diese Änderung mit Recht wieder aufgegeben; חבא ist mit Hitzig u. a. für eine Nebenform von חמא zu halten, wenn man nicht יִתְחַמָּאוּ schreiben will. Der Vierzeiler ist Cap. 37 9 f. nachgeahmt, nur dass der Verf. des Elihu besser Bescheid zu wissen glaubt als der Dichter. Budde belehrt uns freilich, dass man das nicht erwähnen dürfe, das sei Philisterei. Glücklich, wer sich die böse Kritik vom Halse schaffen kann mit dem Satz: was mach' ich mir daraus? Aber mir scheint, der Dichter sei kein Kind, sondern ein sehr ernsthafter Mann gewesen und habe mit diesen Rätselfragen nicht gespielt; wenn er selber diese Rätsel hätte lösen können, so hätte er sie Gott nicht in den Mund gelegt mit der Behauptung, der Mensch könne sie nicht lösen. Die vierte Vierzahl von Tetrastichen führt nun aus, wie die Meteora „ausziehn", wirken. Den Anfang machen die Gestirne, die erhabensten unter den himmlischen Phänomenen, die das Jahr und seine Zeiten und auch das Wetter regieren. **31 32** ***Bindest du die Bande der Plejaden Oder lösest du die Stricke des Orion? Lässest du den Tierkreis ausgehn zu seiner Zeit Und führst du die Bärin samt ihren Jungen?*** מַעֲדַנּוֹת ist umgesetzt aus oder umzusetzen in מַעֲנַדּוֹת, von עָנַד, binden, umwickeln (Cap. 31 36); die Plejaden werden von orientalischen Dichtern öfter mit einem Schmuck verglichen. Der Orion (nach anderen wäre כְּסִיל der Kanopus), mit Stricken gefesselt, wird Held einer Sage gewesen sein. Was מַזָּרוֹת bedeutet, ob es mit den מַזָּלוֹת (II Reg. 23 5) identisch ist und den Tierkreis bezeichnet (LXX) oder ob es die den beiden anderen Sternbildern benachbarten Hyaden meint, ist ganz unsicher. Ebenso unsicher ist, ob in v. 32b תַנְחֵם die richtige Aussprache ist und nicht vielmehr תְּנַחֵם punktiert werden sollte: tröstest du die Bärin über ihre Jungen? **33 34** ***Bestimmst du dem Himmel die Gesetze Oder bestellst du sein Amt über die Erde? Erhebst du zur Wolke deine Stimme, Und gehorcht dir der Wasserschwall?*** Die Satzungen des Himmels kennt bis zu einem gewissen Grade derjenige, der den Himmel so genau beobachtet, darum liest man auch hier wie v. 12 besser das Piel הֲיִדַּעְתָּ mit doppeltem acc., wodurch der Stichos zugleich den folgenden conform wird. In v. 34b stammt das schliessende Verbum wohl aus Cap. 22 11b: l. nach LXX תַּעֲנֶךָּ. Der Schein, dass der Dichter sich öfter wörtlich wiederhole, entsteht nur bei mangelnder Kritik. **35 36** ***Sendest du die Blitze aus, dass sie gehen*** u. s. w. vgl. Cap. 37 11 ff. v. 36 ist schwerlich ohne Konjektur des Ktib zu Stande gekommen und nicht mehr sicher zu erklären. Mit בַּטֻּחוֹת, wofür die LXX etwa מַטְוֶה liest, ist nicht viel anzufangen: meist erklärt man טֻחוֹת für dunkle Wolken, Delitzsch für die Nieren, keines von beiden passt sonderlich gut. שֶׂכְוִי soll der Hahn oder der Verstand oder ein Luftgebilde sein. Wäre es der Hahn als Wetterprophet, so sollte man in v. 36a etwa מַטווֹת, Spinnen, vermuten, die sich ja auch auf die Wetterprognose verstehen sollen, aber der Vers würde dann an dieser Stelle befremdlich sein. Wahrscheinlich sind Vorzeichen des Wetters (und eventuell anderer Ereignisse) gemeint, mögen es wirkliche oder vermeintliche Vorboten sein: bei שֶׂכְוִי, Erscheinung, könnte man an das Nordlicht als Vorzeichen des Sturms, an Kometen, Sternschnuppen u. dgl. denken; טחות, wollen wir, da wir doch ganz auf das Raten angewiesen sind, mit טִיחַ, Tünche, kombinieren und auf den Cirrusschleier deuten, der wie mit

weisser, kalkiger Tünche den blauen Himmel zu überziehen pflegt und einen Umschwung des Wetters ankündigt. Demnach: *Wer legte in die Federwolken Weisheit Und gab dem Nordlicht Einsicht?* nämlich die Einsicht, immer eine gewisse Zeit vor dem Ausbruch des Unwetters zu erscheinen. Der abschliessende Vierzeiler spricht nun von diesem Unwetter. **37 38** *Wer breitet die Wolken aus in Weisheit Und giesst die Krüge des Himmels aus, Wenn das Erdreich zerfliesst zu einem Guss, Und die Schollen zusammenkleben?* Dass Gott die Wolken zählt, ist ein sonderbarer Gedanke, warum sollte er das thun? hat er nur eine bestimmte Zahl zur Verfügung, die er zu Rate halten muss? oder zählt er vor Beginn eines Regens nach, ob er auch genug habe? L. etwa יָסֵב, er führt sie ringsum, oder, wie oben übersetzt, יִפְרֹשׂ (das vielleicht mit ס geschrieben war). יַשְׁכִּיב: er legt sie auf die Seite, sodass sie auslaufen. 38 giebt die Wirkung des Regens an: wer lässt da oben regnen, wenn hier unten das Erdreich zu einem Brei zerfliesst? מוּצָק kann hier nur den noch nicht ganz erstarrten Metallguss bedeuten und nicht den durch die Hitze eisenhart gewordenen, sondern den durch starken Regen verschlammten Boden bezeichnen sollen, da sonst für צֶקֶת (inf. von יָצַק) ein anderes Wort gewählt wäre (vgl. Cap. 22 16); „hart werden“ kann יָצַק, zerfliessen, nimmermehr bedeuten. Die

Cap. 38 39—39 30 ausgeführten Bilder aus der Tierwelt sind nicht ohne Vermehrung von fremder Hand und wohl auch nicht ohne sonstige Alterationen geblieben. Befremdend ist, dass die fleischfressenden Vögel an verschiedenen Stellen (Cap. 38 41 und Cap. 39 26 ff.) abgehandelt sein sollen, und die Verse über den Vogel Strauss (Cap. 39 13–18) sind gewiss unecht; auch in Cap. 39 1–12 dient das, was die LXX mit oder ohne Recht ausgelassen hat, nicht grade zur Verbesserung der Darstellung, andererseits ist an ein paar Stellen etwas ausgefallen. Echt ist wohl zunächst der Vierzeiler über den Löwen **39 40.** *Erjagst du dem Löwen Beute Und befriedigst die Gier der Junglöwen, Wenn sie sich ducken in den Schlupfwinkeln, Im Dickicht auf der Lauer liegen?* Der Mensch würde ja lieber den Löwen ausrotten als ihm Beute geben. סֻכָּה wie sonst סֹךְ. Wenn **41** vom Raben handelt, so gehört er, ob echt oder unecht, nach Cap. 39 26 ff. Aber vielleicht ist Wright im Recht, wenn er vermutet, dass der Rabe nur durch falsche Aussprache des dritten Wortes in den Zusammenhang gekommen sei; spricht man mit ihm לָעֶרֶב aus, so wird v. 39 f. fortgesetzt und das Suff. von צֵידוֹ bezieht sich auf den Löwen; dass die Junglöwen, die keineswegs mit den יְלָדָיו v. 41 identisch sind, dazwischen treten, ist kein Hindernis, höchstens könnte man dadurch veranlasst werden, in v. 39ᵇ den sing. כְּפִיר zu schreiben. Gelitten hat v. 41 ohnehin, da er nur drei Stichen hat und der dritte verbesserungsbedürftig ist. *Wer schafft für den Abend sein Jagdwild, Wenn seine Jungen zu Gott schreien,* [Wenn die Junglöwen brüllen nach Raub,] *Umherirren, Frass zu suchen?* Den dritten Stichos habe ich aus Ps 104 21 ergänzt; nach derselben Stelle und nach LXX ist auch in v. 41ᵇ לִבְלִי in לְבַקֵּשׁ zu verbessern. יִתְעוּ lässt sich nicht als Prädikat zu יְלָדָיו verstehen, denn die Jungen, die noch von den Alten gefüttert werden, irren nicht umher, sondern bleiben in der Höhle. Auch in **39 1 2** ist manches Auffällige. Der

Anfang des Vierzeilers wird am Schluss fast wörtlich wiederholt, und sonderbar ist die Frage, ob der Mensch die Zeit kenne, wann die Steinböcke u. s. w. werfen. Warum soll er das nicht wissen? Noch dazu weiss er ja, wie sie sich ihrer Wehen entledigen, hat er das gesehen, so kennt er doch auch die Zeit! Zunächst schlage ich vor, in v. 2ᵇ יָעַדְתָּ für יָדַעְתָּ zu lesen: bestimmst du die Zeit? In v. 1ᵃ aber ist wohl ein verstümmelter Stichos vom Ktib durch Konjektur ergänzt, denn von den Steinböcken, die im masc. stehen, konnte der Dichter kein Gebären aussagen. Vielleicht sind diese Wunderlichkeiten in v. 1ᵃ und 2ᵇ der Grund, warum die LXX beide Stichen auslässt. Um doch der Möglichkeit Rechnung zu tragen, dass das Ktib in v. 1ᵃ seinen Text nicht rein erfand, lese ich: הֲיִדַּעְתָּ עַשְׁתְּרוֹת, das Verbum nach Cap. 38 12, das Obj. nach Deut 7 13: *Lehrtest du Liebeslust die Steinböcke, Überwachst das Kreissen der Hindinnen, Zählst die Monde ab, die sie vollmachen sollen, Und bestimmtest die Zeit ihres Gebärens?* Das Abzählen der Monate bedeutet ein Vorschreiben vgl. Hes 44 26. Zu der altertümlich vollen Suffixform von לִדְתָּנָה s. GES.-KAUTZSCH § 91 f. **3 4** *Sie kauern nieder, öffnen, Entlassen ihre Wehen, Ihre Jungen werden kräftig, werden gross im Freien, Gehn davon und kommen nicht zu ihnen zurück.* פלח heisst Cap. 16 13 spalten, dazu kann nur der Muttermund das Obj. sein, nicht יַלְדֵיהֶן, das ohnehin ganz unmotivirt vor dem Verbum stände und in Wirklichkeit eine (richtige) Glosse zu חֶבְלֵיהֶם ist; letzteres Wort und בְּנֵיהֶם v. 4 haben, wie oft beim plur. fem., das Suff. in der masc. Form, während die Glosse das korrekte fem. Suff. hat. Das Asyndeton hilft in v. 3 4ᵃ den Eindruck der Leichtigkeit, Sicherheit, Schnelligkeit verstärken, den die Schilderung erzielen will. **5 6** *Wer liess frei gehen den Wildesel Und des Onager Fesseln, wer löste sie? Zu dessen Haus ich die Steppe machte Und zu dessen Hof das Salzland?* פֶּרֶא und עָרוֹד ist dasselbe Tier, das zweite Wort nur der aramäische Name. Die Antwort auf das Wer? ist hier nicht: Gott; der Dichter fragt: hat jemand schon den Wildesel wie einen zahmen Esel in seinem Haus gehalten und zeitweilig von der Kette gelöst und frei auf der Prärie weiden lassen, seiner Rückkehr sicher? Der Wildesel ist bekanntlich unzähmbar, auch nicht zu fangen, sondern schneller als das schnellste Pferd. Zu שִׁלַּח in dem angegebenen Sinne vgl. Jes 32 20. **7 8** Während der zahme Esel eine häutige Erscheinung in den lärmenden Strassen der Stadt und an die Scheltworte des Treibers gewöhnt ist, liebt der Wildesel die Freiheit. Der Dichter hat offenbar Sympathie für den wilden Gesellen, während der Verf. der Tristicha Cap. 24 5 ff. 30 3 ff. ihn mit seinen armen Hungerleidern verglich (24 5 30 7). 8 ist mehr ein Füllsel, um die zwei Vierzeiler, die diese Tierbilder meist erhalten, zu vervollständigen. Für יְתוּר ist, wenn die Konsonanten richtig sind, wohl יָתוּר, er durchkundschaftet, zu lesen; ein passendes Substant. wäre freilich stilistisch schöner. Die beiden folgenden Vierzeiler reden vom Wildochsen. **9 10** *Wird der Wildochs dir dienen wollen Oder zur Nacht an deiner Krippe stehen? Bindest du ihn an sein Furchenseil, Oder eggt er hinter dir die Thäler?* רֵים, für רְאֵם, ist eine Antilope von der Grösse des syrischen Rindes und diesem ähnlich, von weisser Farbe, mit aufrechtstehenden langen Hörnern, auch bei den Assyrern als Jagdwild oft genannt (s. WETZSTEIN bei DELITZSCH²). Vor עִבְדֶךָ sollte man

ל erwarten. In v. 10a ist die Wiederholung von רים im M. T. Zeichen einer Textkorruption; LXX hat es nicht und liest weiter בַּעֲבֹת תַּלְמוֹ (nur dass sie תֶּלֶם frei mit ζυγὸν wiedergiebt), was unzweifelhaft richtig ist; vorher kann man הֲתִקְשְׁרֶנּוּ schreiben. Aus v. 10b ist zu schliessen, dass der Bauer beim Eggen neben dem Rinde geht, sodass die Egge hinter ihm ist. **11 12** *Baust du auf ihn, weil seine Kraft gross ist, Und vertraust ihm deine Arbeit an? Glaubst du ihm, dass er wiederkommt Und deine Saat auf die Tenne sammelt?* עָזַב ähnlich wie zu Cap. 17 1 angenommen: überlassen. יְגִיעַ ist die (Feld-) Arbeit mitsamt ihrem Risiko: wollte der Bauer es bei beiden auf den Wildochsen ankommen lassen, so würde es ihm übel gehen. In v. 12a ist das Ktib יָשׁוּב richtig, hingegen muss זַרְעֶךָ das ו des folgenden Wortes bekommen und zu v. 12b gezogen werden, wo גֹּרְנָה zu lesen ist. Würde man den Wildochsen ausschicken, um die Saat, d. h. was aus der Saat erwachsen ist, zur Tenne zu tragen, er würde nicht wiederkommen, sondern davonlaufen. Der Abschnitt über den Vogel Strauss v. 13—18 wird von Hatch und Bickell mit Recht gestrichen. Dass er in der LXX fehlt, kann nicht auf irgendwelchen Schwierigkeiten oder Anstössen beruhen, sondern nur auf seiner Unechtheit. Für diese spricht schon die äussere Form, die auf den Plan aller dieser Schilderungen gar keine Rücksicht nimmt, ferner die Nennung Gottes in der 3. pers. v. 17, endlich die Ungeschicktheit, mit der v. 18 das Ross erwähnt wird, und die manirierte Ausdrucksweise in v. 13. Übrigens sollte man den Abschnitt hinter v. 25 oder 30 erwarten. **13** *Der Flügel der Straussen ist verkehrt Oder ist's eine fromme Schwinge und Feder?* Für רְנָנִים ist doch wohl mit Hoffmann nach Thr 4 3 יְעֵנִים zu schreiben. Mit נעלסה ist nichts anzufangen; ein Niph. kommt von עָלַס so wenig vor wie von עָלַז oder עָלַץ oder anderen intransit. Synonyma, kann auch wohl kaum vorkommen, und was sollte das Fröhlichsein auch im Zusammenhang bedeuten? Mit Rücksicht auf v. 13b lese ich נְלוֹזָה (part. Niph. von לוז), dann kann אִם seine gewöhnliche Bedeutung behalten. Ob חֲסִידָה auf den Storch anspielen soll, der besser für seine Jungen sorgt, bleibe dahingestellt; jedenfalls macht die Änderung אֶבְרַת ח׳: ist es ein Storchenflügel? den schon so wie so gezierten Ausdruck noch geschmackloser (gegen Budde, der übrigens den Abschnitt nicht dadurch diskreditieren will, sondern ihn für echt hält). **14** schliesst sich jetzt ungezwungen an: *Denn sie* (die Straussenschwinge) *überlässt* u. s. w. Man kann nicht recht erkennen, ob dem Strauss vorgeworfen wird, dass er kein ordentliches Nest macht oder dass er der Sonne das Geschäft des Brütens überlässt; in letzterem Fall müsste תְּחַמֵּם heissen: er lässt sie ausbrüten. In jedem Fall laufen **15** die Eier Gefahr, von dem Fuss (wessen Fuss?) zerdrückt, von dem Wild des Feldes ausgetreten zu werden. Das Suff. im sing. fem. für einen sachlichen plur. nach Ges.-Kautzsch[26] § 145 k. **16** *Hart behandelt sie ihre Jungen für ihr fremd, Fruchtlos ihre Mühe — keine Furcht!* Lies הִקְשִׁיחָה mit Hitzig und Siegfried. Der zweite Satz ist sprichwortmässig verkürzt für: dass ihre Mühe fruchtlos war, ängstet sie nicht; der Dichter spricht nicht so abgebrochen. Selbstverständlich sind „ihre Jungen" nicht ihre Eier. **17** *Denn Eloah liess sie die Weisheit vergessen Und gab ihr keinen Anteil an der Einsicht.* Das soll nach Budde eine Ironisierung von

Cap. 28 28 sein. Der unglückliche Dichter! Nein, aber diese Äusserung ist eine Ironisierung des Kommentarschreibens. חָלַק mit בְּ, wie אָכַל, נָשָׂא u. s. w. mit partitiver Bedeutung (Cap. 7 13 21 25). Eigentlich passt das Bild von v. 17ᵇ nicht zu dem von v. 17ᵃ. Das letzte Distichon 18 ist nur ganz lose angehängt und steht mit dem Übrigen nur durch das gemeinsame Subjekt in Verbindung. *Zur Zeit, wo sie im Lauf dahin peitscht, Lacht sie des Rosses und seines Reiters.* Lies כְּעֵת als stat. constr. zu dem folgenden Sätzchen. Mit dem Vorschlage, בַּמְּרוֹץ für das unverständliche בַּמָּרוֹם zu schreiben, ist mir Hitzig schon zuvorgekommen. Wright will בָּא מֹרִים: wenn die Bogenschützen kommen, aber der Strauss läuft durchaus nicht immer davon, wenn die Jäger kommen, auch bildet כְּעֵת dazu keine gute Einleitung (statt כְּבֹא). Überhaupt brauchen Ross und Reiter nicht grade als Verfolger gedacht zu sein. תַּמְרִיא scheint das peitschende Flügelschlagen zu bezeichnen, das zur Schnelligkeit des Tieres wesentlich beiträgt; שָׂחַק gebraucht gleich hinterher (v. 22) der Dichter vom Rosse. Während den übrigen Tieren je zwei Vierzeiler gewidmet sind, erhält das Ross vier. **19 20** *Giebst du dem Ross die Stärke, Das hehre schreckende Schnauben? Bekleidest du seinen Nacken mit der Mähne, Lässest es springen wie die Heuschrecke?* v. 20ᵇ gehört hinter v. 19ᵃ, wenn man nicht etwa בְּהוֹד (oder וְהוֹד) schreiben will, was auch noch keine schöne Verbindung ergäbe; l. ferner mit Bickell: נַחֲרָה אֵימָה (Jer 8 16), da sich sonst der Stichos ganz aus der Konstruktion ablöst: die Hoheit seines Schnaubens ist Schrecken (oder gar: Hoheit ist sein Schnauben, Schrecken). Zu הוֹד vgl. Jes 30 30. Die Bedeutung Mähne für רַעְמָה, jetzt ziemlich allgemein angenommen, ist unsicher und blos aus dem Zusammenhang erschlossen; vielleicht schrieb der Dichter רִקְמָה Hes 17 3: mit farbigen Fransen. **21 22** *Es scharrt im Thal und wiehert, Mit Kraft zieht's aus gegen die Rüstung, Es lacht der Furcht und erschrickt nicht Und kehrt nicht um vor dem Schwert.* L. יַחְפֹּר. יָשִׂישׂ in dem gewöhnlichen Sinne sich freuen wäre nichtssagend; vielleicht hat der Dichter es für צָהַל gebraucht, das ja auch jubeln bedeutet. Jedenfalls gehört בְּכֹחַ nicht zu יָשִׂישׂ, sondern zu יֵצֵא, das eine Näherbestimmung dieser Art nicht entbehren kann (so auch LXX). **23 24** (bis יַאֲמִין) *Über ihm rasselt der Köcher, Die Schneide des Speers und der Wurfspiess. Mit Brausen und Tosen schlürft's den Boden Und wendet sich nicht rechts* [noch links]. Mit Recht hat das Ktib lieber ein Verb רָנָה statuiert, als das ה von תִּרְנֶה als Art. vor das folgende Wort gesetzt. לַהַב bedeutet Jdc 3 22 die Dolchklinge, hier wohl die breite Eisenspitze des Yatagans; in der Aufregung des Anreitens schlagen die Eisenspitzen der Reiter an einander. Den Boden schlürfen für: ihn im gestreckten Galopp hinter sich lassen, ist ein prächtiger Ausdruck, der übrigens auch bei anderen Völkern ähnlich vorkommt. Der letzte Stichos scheint verstümmelt zu sein. יַאֲמִין übersetzen manche: es hält Stand, aber man begreift nicht recht, wie das herauskommen soll. Stände das Qal da, so möchte es heissen können: sicher, zuverlässig sein, der Sinn wäre also: es geht durch. Aber diese Deutung ist zweifelhafter Art, und besser würde man, um diesen Sinn zu erzielen, mit Bickell יִמָּנַע schreiben. Allein wenn eben vorher das Rennen des Rosses geschildert ist, so kann hier nicht wohl gesagt sein: es lässt sich beim Ertönen

der Trompete nicht zurückhalten; mindestens sollten dann beide Stichen den Platz wechseln. Da auf jeden Fall in v. 24f. etwas ausgefallen ist, so schreibe ich: וְלֹא יֵימִין, es macht nicht rechts, und vermute, dass dahinter ein וְלֹא יַשְׂמְאִיל, und macht nicht links, ausgefallen ist. Dieser Satz steht jedenfalls im Einklang mit der gesamten Schilderung: das Ross, das auf den Feind losstürzt, bricht nicht im Schrecken vor den feindlichen Waffen seitwärts aus. Auch der letzte Vierzeiler **24c 25** ist nicht intakt erhalten. Die beiden Erwähnungen des Kriegshorns folgen so unmittelbar aufeinander, dass man geneigt sein könnte, sie für Varianten zu halten; und das Zeugma: es riecht den Kampf und den Ruf u. s. w. ist so abscheulich, dass nur Budde es dem Dichter „nachempfinden" kann. Den ersten Anstoss kann man am leichtesten heben, wenn man annimmt, dass der erste Stichos dieses Vierzeilers, ebenso wie der letzte des vorhergehenden, am Ende verstümmelt und etwa ein Verb wie יֵעֹר oder יִרְקַד, fährt es auf, ausgefallen ist; ausserdem ist möglicher Weise eins von den beiden שֹׁפָר falsch, zumal da sie beide verschieden geschrieben sind, und für das erstere ein part. wie שׁוֹמֵר, Wachtposten (Jdc 7 19), zu schreiben. In v. 25b hat für רַעַם שָׂרִים die LXX בְּרֶעַשׁ gelesen, was sie im Anfang von v. 24 nicht hat; da רַעַם, Donner, ohnehin nicht passt, kann man בְּרֵעַ שָׂרִים schreiben (zu רֵעַ vgl. Cap. 36 33) und dadurch jenes Zeugma beseitigen. Demnach: *Wenn der Wachtposten ruft, führts auf, So oft das Horn tönt, sprichts: hui! Und von Ferne witterts den Kampf Beim Schlachtruf der Führer und Kriegsgeschrei,* d. h. wenn das Kriegsgeschrei ertönt, wittert es den bevorstehenden Kampf; בְּרֵעַ ebenso wie vorhin בְּדֵי. Die Reihe der Tierschilderungen beschliesst ein Bild aus der Vogelwelt, das wieder nur zwei Tetrastiche enthält. **26—28** *Hebt durch deine Einsicht der Habicht die Schwinge, Breitet aus seine Flügel dem Südwind? Oder setzt er auf dein Wort sein Nest hoch Und nächtigt auf dem Zahn des Felsen?* לְתֵימָן nicht: nach Süden hin, sondern in, gegen den (starken) Südwind, ihm trotzend. In v. 27 ist יַגְבִּיהַּ נָשֶׁר von Bickell als Citat aus Jer 49 16 erkannt; beseitigt man es, so ergiebt sich weiter, dass כִּי zwischen פִּיךָ und יָרִים durch Dittographie entstanden ist. Ferner stammt auch v. 28 סֶלַע יִשְׁכֹּן aus Jer 49 16 und soll den folgenden Satz erklären, in dem das סֶלַע noch einmal vorkommt. Das Hithpal. יִתְלוֹנָן nur noch Ps. 91 1. Zu dem letzten Vierzeiler **29 30** gehört noch das letzte Wort von v. 28: *Den Fang erspäht er von dort aus, Den weither erblicken seine Augen, Seine Jungen schlürfen Blut, Und wo Erschlagene sind, da ist er.* מְצוּדָה ist schon von einem alten Leser in dem Sinne Burg genommen und hat ihn zur Einsetzung eines neuen Objekts אֹכֶל veranlasst, aber schon das Versmass verlangt seine Abtrennung von v. 28b. Für יְעַלְעוּ ist, da eine Wurzel עלע höchstens im Aramäischen durch Erweichung eines ץ in ע entstehen könnte, mit den meisten Neueren wohl יְלַעְלְעוּ zu lesen als Pilp. von לוּעַ (vergl. לָעַע).

Welchen Eindruck rufen nun also diese Naturbilder hervor, welche Anschauung von Gott, Welt und Menschen vertritt der Dichter? Die, dass Gott die Welt nicht so geschaffen hat, als ob sie blos des Menschen wegen da sein solle. Der Mensch war nicht von Anfang an da, er versteht nicht blos die Einrichtung der Welt im Grossen nicht, sondern nicht einmal die einfachsten Vorgänge in der unorganischen Welt; die Tierwelt

führt zum grössten Teil ein ganz selbständiges Dasein, ohne alle Beziehung auf den Nutzen des Menschen, und selbst da, wo der Mensch sich die Kräfte eines Tieres hat dienstbar machen können, muss er zugestehen, dass es nicht sein Verdienst ist, wenn das Tier diese oder jene nützlichen oder anziehenden Eigenschaften besitzt. Ist also der Mensch keineswegs der Mittelpunkt der Welt, so wäre es eine thörichte Anmassung von ihm, zu verlangen, dass die Welt nach seinen Bedürfnissen und Meinungen verwaltet werden soll. Diese Ansichten stehen im Einklang mit der allerältesten und der allerneuesten Weltanschauung, mit der allerneuesten, die nicht einmal die Erde mehr, geschweige eines ihrer Lebewesen, für das zweckbestimmende Centrum der Welt ansieht, mit der allerältesten, die den grössten Teil der Welt und ihrer sichtbaren und unsichtbaren Lebewesen als Grössen behandelt, die dem Menschen ganz fremd, gleichgültig oder gar feindlich gegenüberstehen. Dagegen treten sie in schneidenden Widerspruch zu der Meinung der älteren Kultur, die auch im AT (z. B. Gen 2 4b ff.; 1 26 ff.; Ps 8 u. s. w.) vorherrscht, dass der Mensch der König der Welt und diese für seine Zwecke eingerichtet sei, dass die Tiere selbst in ihrem Charakter sich nach ihm richten, fromm sind, wenn er es ist, und ausarten, wenn er schlecht wird (Jes 11 6–8). Diese Meinung war der erste, nicht vom Standpunkt der unbefangenen Beobachtung der Wirklichkeit, sondern vom religiösen Standpunkt aus gewagte Versuch, die Welt zu begreifen; sie führte solange zu befriedigenden Resultaten, als man die Welt für gut halten, an eine gerechte Weltregierung und Vergeltung glauben, als man wesentlich Optimist sein konnte. Aber sie musste sofort zu Konflikten und Zweifeln führen, sobald man das Übel in der Welt nicht mehr in theologischer Weise aus der Sünde allein ableiten konnte; sie führte zum buddhistischen oder modernen Pessimismus, wenn man fortfuhr, den Menschen als das Mass aller Dinge zu betrachten, aber von einer entscheidenden Beteiligung einer Gottheit an der Einrichtung und Verwaltung der Welt absah; und sie führte und führt zu dem qualvollsten inneren Konflikt, wenn man Gottes unmittelbare Einwirkung auf den Weltlauf festhält, wie unser Dichter. Dieser schafft sich nun Luft, indem er darauf verzichtet, den Menschen als das Mass und den Mittelpunkt aller Dinge anzusehen. Dass er damit ein völlig genügendes Ergebnis erzielt, kann man nicht zugeben; man dürfte ihm einwenden, dass, unbeschadet der sonstigen Selbständigkeit der Welt, innerhalb der m o r a l i s c h e n Welt eine Ordnung und eine ausgleichende Thätigkeit Gottes zu erkennen sein sollte, die dem entspräche, was Gott selber vom Menschen fordert. Nur dann hätte er eine bessere Lösung seines Problems wenigstens vorbereiten können, wenn er Recht und Gerechtigkeit, Unschuld, Gottlosigkeit, ja den Menschen selber nicht als fertige, absolute Begriffe, sondern als der Entwickelung unterworfene Grössen erkannt hätte, die der menschliche Verstand nur schwach zu beleuchten und stets nur in einem einseitigen Licht aufzufangen vermag, deren vollkommene Erfassung er daher erst von der Z u k u n f t erwarten sollte. Dann hätte er vielleicht erkannt, dass Gewaltthat, Unterdrückung des Schwachen durch den Starken, „Gottlosigkeit" nicht blos einfach schlecht und durch göttliche Repressivmassregeln sofort zu unterdrücken seien (Cap. 21), sondern innerhalb der menschlichen Entwickelung eine nicht nur psychologisch berechtigte Rolle zu spielen haben und dass das physische Übel nicht minder einen ethischen Wert besitze als das physische Wohlergehen. Freilich hätte er wohl, wenn er seine moralische Ungeduld durch eine solche ethische Zukunftshoffnung gezügelt hätte, auch der prophetischen Eschatologie sich wieder nähern müssen, die auf das Interim des gegenwärtigen physisch und moralisch unvollkommenen Entwickelungsstadiums den vollkommenen Abschluss erwarten lehrt. Da er diese verschmäht, ist er genötigt, auszuweichen und sich in der grossen herrlichen Natur ein Gebiet zu suchen, wo menschliche Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, menschliche Bedürfnisse und Beschwerden nichts zu schaffen haben und schweigen müssen („die Welt ist vollkommen überall, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual"). Er hat übrigens ein religiöses Recht zu dieser Flucht aus dem Leben der Menschen in die Natur, denn diese ist Gottes Werk und spiegelt sein unmittelbares Walten überall wieder.

Cap. 40 1–14 und Cap. 42 1–6 geben die Schlussreden Gottes und Hiobs

und damit das letzte Wort unseres Dichters. Die jetzige Trennung beider Abschnitte und zugleich die Umstellung einiger Verse scheinen dem Verf. der beiden Dichtungen über das Nilpferd und das Krokodil Cap. 40 15—41 26 zur Last zu fallen. Ursprünglich müssen, wie Bickell erkannt hat, Cap. 40 8–14 hinter Cap. 40 2 gestanden haben. Da aber der Verf. jener beiden Tierbilder den Nachweis der menschlichen Ohnmacht führen wollte, so fand er es passend, seiner Dichtung den Satz Gottes Cap. 40 14: wenn du so stark bist, will ich dich loben, vorhergehen und den Satz Hiobs Cap. 42 2: ich weiss, dass du alles kannst, nachfolgen zu lassen. So versetzte er denn Cap. 40 3–5 aus ihrer natürlichen Stelle hinter Cap. 40 8–14 vor diesen Abschnitt und erhielt somit aus Cap. 40 2–5 einen kleinen Dialog zwischen Jahwe und Hiob und sodann aus Cap. 40 8–14 (denen er in v. 6 7 ein paar entlehnte Verse als Eingang vorsetzte) eine neue Gottesrede, die als Einleitung seiner Dichtung dienen konnte, während der Rest der Worte Hiobs Cap. 42 2–6 einen passenden Schluss abgaben. Wir stellen die ursprüngliche Ordnung Cap. 40 2. 8–14. 3–5 (Cap. 42 2–6) wieder her. **1** ist vom Interpolator hinzugesetzt, um den kleinen Dialog v. 2—3 auf eigene Füsse zu stellen, fehlt in LXX und ist zu streichen. Den ersten Vierzeiler bildet **2 8**: *Will streiten mit dem Allmächtigen der Tadler, Der Ankläger Eloahs es beantworten? Ja, willst du mein Recht vernichten, Mich verdammen, damit du Recht behältst?* Dass die beiden Verse zusammengehören, zeigt Form und Inhalt. רֹב Inf. abs. für ein Impf. (Ges.-Kautzsch[26] § 113 ee). Das Suff. von יַעֲנֶנָּה bezieht sich auf die Fragen in Cap. 38 39: nur wer jene Fragen genügend beantworten könnte, hätte das Recht, Gottes Weltleitung zu kritisieren. Wer es nicht kann, dennoch aber Gott tadelt, der beseitigt Gottes „Recht", erklärt ihn für schuldig, thut also das, was nach Hiobs Meinung Gott ihm angethan haben sollte. Hiob ist viel zu voreilig gewesen in seinem Urteil; wenn er sich für unschuldig hält, so sollte er auch Gott dafür halten, dessen „Recht" doch gewiss nicht weniger wichtig ist als sein eigenes. Die Geduld und Entsagung, die damit vom Urteil des Menschen gefordert wird, nimmt denn Hiob auch in seiner Antwort willig auf sich. **9 10** Ist Hiob stark wie Gott, will er wie Gott laut donnern? Er soll sich doch in Gottes Majestät kleiden! Ein Tadler Gottes geberdet sich wie ein Gott im Kleinen, aber es ist dem Hiob in Cap. 38 f. nachgewiesen, dass er nicht der König in der Schöpfung ist, für den sich der Mensch so gern hält. Diese Sätze haben in der That nach Cap. 38 f. einen anderen Sinn, als wenn etwa die Freunde oder Elihu aus der Macht Gottes seine Gerechtigkeit folgern. Denn sie halten an der Theorie fest, dass es in der moralischen Welt streng nach dem Gesetz der gerechten Vergeltung zugehe, hier dagegen wird, selbstverständlich, davon gar nicht gesprochen, hingegen dem Blick des Menschen ein weites dunkles Feld des göttlichen Wirkens gezeigt, das über die engen Verhältnisse gottmenschlicher Wechselbeziehungen unendlich hinausreicht und dem Menschen ein bescheidenes Zurücktreten vor Gott und seinem Thun aufnötigt. תַּרְעֵם בְּקוֹל wie sonst נָתַן בְּקוֹל. **11 12** *Streu' aus die Wallungen deines Zorns Und alles Stolze erniedrige, Gewahrst du Hochmut, knicke ihn Und stürze die Frevler auf der Stelle!* v. 11^{b} und 12^{a} haben im M. T., offenbar infolge eines Versehens,

denselben Anfang, während LXX etwas Abwechselung hat. Ich habe in v. 11ᵇ das רְאֵה, in v. 12ᵃ das כָּל־ getilgt und גֹּבַהּ für das zweite גֵּאֶה geschrieben, natürlich nur aufs Geratewohl (LXX hat auch das zweite רְאֵה nicht). תַּחְתָּם wörtlich: an ihrer Stelle, d. h. auf der Stelle, ohne ihnen Zeit zu lassen, sich erst zu verkriechen. Gegen Hiobs Ungeduld gerichtet, der sofortige Bestrafung der Gottlosen verlangt, wenn er an Gottes Weltregierung glauben soll. Gott, der die reissenden Tiere nicht blos gewähren lässt, sondern ihnen Beute giebt, kann nicht wohl augenblicklichen Zorneswallungen gegen die Wütriche unter den Menschen nachgeben; und die Übermütigen, die Hiob Cap. 21 15 schilderte, schleunigst zu beugen könnte ihm nur dann ein dringendes Bedürfnis sein, wenn er ein solcher Kleinkönig wäre, wie Hiob einer sein würde. הֲדֹךְ nur hier; wer daran Anstoss nimmt, könnte etwa הֲדֹף lesen. **13 14** Hiob soll sie allesamt, fährt Jahwe mit leisem Spott fort, in der Erde verscharren und ihre Gesichter, d. h. den ihm widerwärtigen Anblick, *im Versteck einschliessen*. Dieser Ausdruck geht wohl nicht auf die Unterwelt, wie allerdings der Verf. des Buches Henoch (Cap. 14 5) anzunehmen scheint, denn der Dichter verrät nirgends eine Neigung für die und eine Bekanntschaft mit den späteren Spekulationen über das Jenseits, sondern will besagen, Hiob soll die Leute, die er bestraft wissen will, an irgend einen Ort verbannen, wo sie nicht gesehen werden, wie es David mit seinen beschimpften Gesandten that (II Sam 10 5). v. 14: *So wollte auch ich dich loben, Dass deine Rechte dir Sieg verleiht:* Du hast so viel Sorge um mein Weltregiment, du würdest es gewiss besser aufrecht erhalten, denn du würdest jeden sofort niederschlagen, der dir irgendwie gefährlich erschiene oder durch Hochmut sich dir missliebig machte. Der Mensch würde, wenn er Gottes Macht hätte, in seinem Eifer für die Gerechtigkeit und für die eigene Ehre zum Tyrannen werden. Gott ist gerade wegen seiner echten Überlegenheit langmütig, sein scheinbarer Gleichmut also kein Beweis für einen Mangel an Rechtssinn.

Mit diesen Sätzen ist das Ausbleiben der Strafe für die „Gottlosen" einigermassen befriedigend erklärt; man wird durch sie an das Büchlein vom Propheten Jona erinnert, das sich ja freilich das Problem durch die Bekehrung der Bösen wesentlich erleichtert. Hingegen bleibt der Dichter die Antwort schuldig auf die Frage, warum z. B. der fromme Hiob am Aussatz zu Grunde gehen muss, und man sieht auch keinen Weg, auf dem er hierfür eine Lösung gefunden haben könnte. Indessen ist nicht zu leugnen, dass jene erstere Frage für die Zeit des Dichters, wo das Unrecht allenthalben zu triumphieren schien, überhaupt für ein lebendigeres Gerechtigkeitsgefühl bei weitem dringlicher, peinlicher und für das Festhalten an der Religion wichtiger war. Die israelitische Religion legt in ihren besten Vertretern den Accent immer auf Gottes Walten in der Geschichte, viel weniger auf seine Fürsorge für das Wohlergehen des Individuums, das sich in seinen kleinen Alltagsnöten seit Alters eher an die „Heiligen" (Cap. 5 1) wandte; unwillkürlich hat sich doch der Dichter in diesen Gottesreden mehr diesem grossen Zuge seiner Religion hingegeben.

Cap. 40 15—41 26 enthält zwei Dichtungen eines fremden Autors, nämlich 1. die Beschreibung des Nilpferdes Cap. 40 15-24. 41 1-4. 2. die Beschreibung des Krokodils Cap. 40 25-32. 41 5-26. Beide Dichtungen wollen, auf Grund einer ganz oberflächlichen Auffassung von Cap. 40 8-14, die Ohnmacht des Menschen nachweisen und thun dies in langen schwülstigen Schilderungen.

die in ihren Übertreibungen nicht einmal wahr sind; die zwei Vierzeiler des Dichters über den Wildesel sind mehr wert als diese einundzwanzig, die freilich den späteren Juden so sehr imponiert haben, dass sie mythische Ungeheuer aus den beiden Niltieren machten. Wenn den Juden jetzt noch ab und an ein Ausleger darin folgt, so ist das wenigstens ein indirekter Beweis dafür, dass diese Dichtungen von der Natürlichkeit und dem Wirklichkeitssinn des Dichters Hiobs nicht viel verraten.

Cap. 40 15–24 41 1–4: Das Nilpferd oder, wie man eigentlich besser sagen würde, der Nilochs. **15 16** *Sieh doch das Nilpferd bei dir, Gras frisst es wie das Rind, Sieh doch seine Kraft in seinen Lenden Und seine Stärke in seinen Bauchmuskeln.* בְּהֵמוֹת, scheinbar eine Abstraktbildung auf ôt, ist, wie man seit JABLONSKY und SCHOLZ allgemein annimmt, Nachbildung eines mutmasslichen volkstümlichen Namens des Tieres bei den Ägyptern: p-ehe-mau, Wasserochs (vergl. zu Cap. 3 14). אֲשֶׁר עָשִׂיתִי fehlt in LXX und ist auszustossen, weil es mit dem folgenden עִמָּךְ den lächerlichen Satz ergeben würde: den ich gleich dir gemacht habe, während עִמָּךְ darauf hinweisen soll, dass der Leser das Tier in seiner Nähe und also an ihm ein leicht zugängliches Lehrmittel hat. Schon die erste Aussage, dass das Tier Gras frisst, verheisst eine sehr weitläufige Beschreibung. שְׁרִירִים nur hier vgl. שֹׁר, Nabelstrang, und שַׁרְשְׁרָה, Kette. **17 18** *Seinen Schwanz* (der nur reichlich eine halbe Elle lang, unbehaart, wie ein Knochen ist) *hält es steif wie eine Ceder, Die Sehnen seiner Schenkel sind verflochten,* sehen aus wie Taue. יַחְפֹּץ, פַּחֲדָו (dual), יְשֹׂרָגוּ nur hier. *Seine Knochen sind Röhren von Erz, Deine Gebeine wie eine Stange von Eisen.* מְטִיל, ἁπ. λεγ., aram. מְטַל, von der Wurzel mṭ, (Eisen) strecken. **19 20** *Das ist das erste der Werke Gottes, Das gemacht ist zum Herrscher seiner Genossen; Denn den Ertrag der Berge nimmt es sich Und alles Wild des Feldes zermalmt es.* Dass behemot zuerst von allen Landtieren geschaffen und darum das vornehmste sei, ist wohl aus Gen 1 24 abgeleitet. דַּרְכֵי־אֵל ist aus Prv 8 22 entlehnt, der Verf. liebt solche Flittern (vgl. 41 10). v. 19[b] würde im M. T. lauten: der es machte, nähert sein Schwert. LXX übersetzt ein עָשׂוּ לְשַׂחֶק בּוֹ אֱלֹהִים: gemacht, damit die Engel mit ihm spielen. Indem ich חרבו mit GIESEBRECHT in חֲבֵרָו umsetze und נֹגֵשׂ für יַגֵּשׁ lese, sowie הֶעָשׂוּ (part. für עָשׂוּי) nach LXX, erhalte ich die natürliche Parallele zu v. 19[a]: das vornehmste Tier ist der Herrscher über die anderen. Daran schliesst sich v. 20 mit seinem כִּי ungezwungen an, zumal wenn man den sing. יִשָּׂא schreibt (LXX hat נִשָּׂא): dass es der Herrscher ist, zeigt sich daran, dass es für sich den Ertrag der Berge nimmt, obwohl es ein Wassertier ist. Der Verf. muss wegen der Erwähnung der Berge, aus denen die Rabbinen durch Kombination dieser Stelle mit Ps 50 10 tausend Berge zu machen pflegen, am oberen Nil gelebt haben. In v. 20[b] hat der M. T. den unsinnigen Satz: alle Tiere des Feldes spielen dort — warum spielen die wilden Tiere des Feldes auf den Bergen? Feld und Berg ist doch nicht einerlei. Und warum wird ihr Spielen überhaupt erwähnt? Lies יְשַׂחֵק und ziehe וְשָׁם zu v. 21: die Herrschaft des behemot erhellt auch daraus, dass er die Löwen u. s. w. zermalmt. **21 22** *Dort* (nämlich auf dem Felde) *schläfts unter Lotusbüschen, Im Versteck von Rohr und Sumpf,*

Und das Dickicht der Dornbüsche ist sein Schatten, Die Weiden des Baches umgeben es. v. 22ª hat manches Auffällige, die Lotosbüsche, die schon v. 21ª genannt waren, sollen das Nilpferd als sein Schatten bedecken oder einhegen; der Stichos ist offenbar durch Konjektur zu Stande gekommen. Ich schlage vor: וְסֹךְ נַעֲצוּצִים; der genannte Strauch oder dornige Baum ist dem Lotusstrauch nahe verwandt und wird von arabischen Übersetzern in Jes 7 19; 45 13 mit demselben Ausdruck (sidr) bezeichnet vgl. Gesenius zu Jes 7 19. **23 24** *Wenn ein Strom heranstürzt, flüchtet's nicht, Bleibt ruhig, wenn ein Sturzbach hervorbricht; Wer wollte es greifen in seine Augen, Mit Stricken seine Nase durchbohren?* נָהָר und יַרְדֵּן bedeuten in der Hauptsache dasselbe, nämlich Wasserfluten, die das auf dem Felde schlafende Nilpferd in Folge eines Gewitters oder des tropischen Winterregens überraschen; יַרְדֵּן konnte der Verf. deswegen als Appellativ gebrauchen, weil es selbst als Bezeichnung des palästinensischen Flusses den Artikel beibehält, also immer noch als Appell. gefühlt wird. Auf den Nil haben beide Wörter keinen Bezug, denn wenn das Tier im Nil schwimmt, könnten ihm höchstens dessen Katarakte und Strudel lästig werden, von denen ja aber nicht die Rede ist. Von zweifelhafter Richtigkeit ist יַעֲשֹׁק, das sonst immer transit. vergewaltigen, betrügen u. s. w. bedeutet. Wie man aber dafür schreiben kann: יִשְׁקַע, der Strom, nämlich der Nil, fällt, das ist mir unbegreiflich; wenn der Nil, wie alljährlich geschieht, langsam fällt, warum soll dann das Nilpferd eilig davon flüchten, und wohin? Oben ist יָשֹׁק angenommen (vgl. שׁוֹק): der Bergstrom stürzt sich wie ein wildes Tier (Prv 28 15) auf das schlafende Nilpferd. Das letzte Wort von v. 23 פִּיהוּ, dem wohl erst spätere Hand das אֶל vorgesetzt hat, gehört als מִי הוּא (41 2) zu v. 24ª: wenn das Tier selbst vor einem Wildwasser nicht davon läuft, wer wagt es dann in die Augen zu greifen und seine Nase mit Stricken zu durchbohren? Der Griff in die Augen mag bei kleinerem Jagdwild gebräuchlich gewesen sein, ein Griff in die Zähne (Wright, Budde: שִׁנָּיו für עֵינָיו) wäre eine sonderbare Thorheit. L. אַפּוֹ entsprechend dem עֵינָיו; das vorhergehende Verbum sollte wohl Piel יְנַקֵּב sein. Dass hiermit das Gedicht zu Ende sei, ist nicht wahrscheinlich. Ich halte Cap. 41 1-4 um so lieber für den vermissten Schluss, als dieser Abschnitt an seiner jetzigen Stelle nicht passt, wie die kritischeren Exegeten sämtlich auf die eine oder andere Weise erkannt haben (Merx, Bickell, Cheyne, Hoffmann, Siegfried). **41 1 2**: *Siehe, seine Hoffnung würde Lügen gestraft sein, Schon bei seinem Anblick würde er hingestreckt! Niemand ist so kühn, dass er es aufjagte, Und wer wird vor ihm Stand halten?* Wie man nachher aus v. 4 sieht, stellt sich der Verf. vor, es rüste sich jemand mit allerlei Apparaten aus und hoffe, das kolossale Tier gefangen zu nehmen (um es zur Schau zu stellen, wie es 58 a. Chr. thatsächlich in Rom geschah, wo zum ersten Mal Nilpferd und Krokodil im Cirkus gezeigt wurden; s. Friedländer, Darstellungen a. d. Sittengesch. Roms, 1874, Bd. 2, S. 368); er ist aber überzeugt, dass ein solcher Wagehals schlechte Geschäfte machen würde. In v. 1ᵇ streiche das ה vor גַּם als aus Dittographie hervorgegangen. In v. 2ª ist das Ktib יְעִירֶנּוּ richtig; das Tier wird nach 40 21-24 noch immer als schlafend oder halb im Schlafe vorgestellt: in v. 2ᵇ l.

לְפָנָיו. 3 4 *Wer träte ihm entgegen und blieb unversehrt? Unter dem ganzen Himmel keiner! Nicht würde er erneuern seine Prahlereien Und das Wort von Kräften und seiner praktischen Ausrüstung.* Da das Hiph. von קדם nur Amos 9 10 vorkommt und auch da zweifelhaft ist, ausserdem das impf. stehen sollte, so lese ich יְקַדְּמֶנּוּ; das folgende Wort ist וַיִּשְׁלָם auszusprechen. In v. 3[b] lies לֹא für לִי, das bei keiner Deutung einen Sinn giebt. v. 4[a] heisst im M. T.: ich schweige sein Geschwätz! l. vielmehr יְחַדֵּשׁ: er wird nicht zum zweiten Mal prahlen, nachdem er es einmal versucht hat, das Nilpferd zu fangen. גְּבוּרוֹת steht im plur., weil eine solche Jagd von einer grossen Zahl von Jägern unternommen wird. עֶרְכּוֹ steht in seiner nächstliegenden Bedeutung Ausrüstung (vgl. Richt. 17 10), gemeint sind Stricke, Netze u. dergl. חִין ist ein ganz unbekanntes und unbestimmbares Wort, l. הוֹן, das in seiner aram. Bedeutung Leichtigkeit, Bequemlichkeit, Reichlichkeit, daneben Vernünftigkeit hier sehr gut passt: der Jagdheld rühmt seine praktische und comfortable Ausrüstung für die Expedition. Es scheint doch, als ob man schon zur Zeit des Vf.'s an das Einfangen des Flusspferdes dachte; er glaubt nicht an die Ausführbarkeit. Die Nimrode, die sich dessen vermassen, scheinen etwas Jägerlatein in ihre Schilderungen, nach denen der Vf. sein Bild entwirft, eingestreut zu haben.

Cap. 40 25–32 41 5–26 schildert einen zweiten König unter den Tieren, das Krokodil. Es heisst hier לִוְיָתָן, welches Wort der Dichter des Hiob Cap. 3 8 für die mythische Wolkenschlange gebraucht (Ps 104 26 bezeichnet es den Walfisch oder Kraken oder die Seeschlange). **40 25 26** *Kannst du das Krokodil ziehen am Hamen Und mit dem Seil seine Zunge niederdrücken? Legst du ihm die Binse an seine Nase Und durchbohrst mit dem Haken seine Backe?* Ob das Verbum תִּמְשֹׁךְ an den ägyptischen Namen des Tieres, emsah (arabisch timsaḥ, Herodot: χάμψη), anklingen soll, bleibe dahingestellt. Das Seil drückt die Zunge nieder, wenn es einem Tier durch das Maul gezogen wird, um es daran zu führen oder zu schleppen. Auch in v. 26 wird auf die Art angespielt, wie wilde Tiere geführt werden: man legt ihnen ein Binsenseil um das Maul oder sticht einen Haken (חוֹחַ wie sonst חַח) durch die Backe und befestigt daran das Seil (vgl. z. B. Hes 38 4). **27 28** Das Krokodil wird nicht aus Furcht vor dem Menschen „Zartes", ängstliche Worte, zu ihm sagen, sich ihm nicht durch einen Vertrag, wie ihn Unterjochte mit ihrem Bezwinger schliessen, zum ewigen Sklaven ergeben. **29 30** Man kann nicht mit ihm spielen wie mit einem Vöglein, es nicht anbinden wie ein Haustier für seine Mädchen; Delitzsch citiert Catulls „passer deliciae meae puellae". v. 30: *Feilschen darum die Zunftgenossen, Zerstücken es zwischen den Kanaanitern?* Die „Genossen" sind die in dem klassischen Land der Kasten zu einer Zunft vereinigten Fischer, die natürlich nicht unter sich, sondern mit den v. 30[b] genannten Fischhändlern um den Preis feilschen. כְּנַעֲנִים hat bei nachexilischen Schriftstellern (Prv 31 24; Jes 23 8) ungefähr denselben Sinn wie bei uns der Ausdruck Handelsjuden vgl. die tyrischen Fischhändler Neh 13 16. Der folgende Vierzeiler **31 32** spricht vom Fang: *Spickst du mit Stacheln seine Haut Und mit der Fischharpune seinen Kopf? Lege einmal deine Hand an es —*

Du denkst an den Kampf, thust es nicht wieder! שִׂכּוֹת und צִלְצַל nur hier, ersteres erinnert an שִׂכִּים, Dornen, gemeint sind in beiden Ausdrücken Harpunen, die, mit Leinen versehen, in das Fleisch grösserer Fische, z. B. der Walfische, geworfen werden. LXX liest דָּגִים. Die drei asyndetisch aneinander gereihten Imperative und Jussive in v. 32, von denen wir die beiden letzteren durch den Indicat. wiederzugeben pflegen (vgl. das bekannte Paradigma divide et impera), sind nicht ohne Effekt und zeigen, dass man zu der Zeit oder an dem Ort des Verf.'s gar nicht an die Möglichkeit dachte, das Krokodil zu fangen, während Herodot (II, 70) eine interessante Beschreibung davon giebt, wie man sich des Tieres anderwärts bemächtigte (ein Widerhaken mit einem Schweinsrücken als Köder wird in den Fluss versenkt, ein lebendes Schwein am Ufer geschlagen, bis es durch sein Quieken das Krokodil herbei und an den Köder lockt; an Land gezogen, wird es mit Lehm geblendet). **41 5 6** Wer hat sein (Schuppen-) Kleid aufgedeckt? פְּנֵי wie Jes 25 7 die sichtbare Aussenseite. Ob רֶסֶן, das Gebiss als Geschirr, auch das wirkliche Gebiss bezeichnen kann, steht dahin. WRIGHT will סִרְיֹנוֹ, sein Panzer dafür lesen, was eine gute Parallele zu לְבוּשׁוֹ giebt; כֶּפֶל muss dann wohl Schuppen und Haut zusammenfassen sollen: *In seinen Doppelpanzer — wer drang hinein?* Erst v. 6 spricht dann von dem Rachen und den Zähnen. פָּנָיו ist nicht in פִּיו zu verwandeln (BUDDE), *die Thüren seines Gesichts* sind ja der Mund. **7 8** *Sein Rücken sind Rinnen von Schildern*, wellenförmig neben einander hinlaufende Schilderreihen: für גַּאֲוָה haben schon die alten Übersetzer גֵּוֹה = גֵּו gelesen. *Seine Brust ist ein Siegel von Stein*, l. סְגֹרוֹ חוֹתָם צֹר mit vielen Exegeten und vgl. zu סְגוֹר Hos 13 8. Diese Schilder drängen sich v. 8 eng aneinander, sodass kein Hauch (רוּחַ als masc. ist auffällig) zwischen sie kommt. **9** ist nur eine Wiederholung von v. 8, fehlt in LXX und wird deshalb von MERX und BICKELL mit Recht gestrichen. Auch von den folgenden vier Distichen könnte die Hälfte fehlen, ohne dass man weniger bekäme. **10 11** *Sein Niesen* (l. mit SIEGFRIED u. a. עֲטִישָׁתוֹ) *lässt Licht erglänzen*, weil das Krokodil gern in der Sonne liegt, in der der ausgestossene Wasserstaub weiss aufglänzt. Dass seine Augen wie die Wimpern der Morgenröte sind, ist zwar mit der Entlehnung aus Cap. 3 9 nicht sehr glücklich ausgedrückt, aber nicht so ungereimt, wie es vielleicht erscheint; auch die Ägypter verglichen die Krokodilsaugen mit der Morgenröte und bildeten letztere in der Hieroglyphenschrift durch die ersteren ab. Fackeln, Feuerfunken brechen aus seinem Munde hervor, weiter ausgeführt **12 13**: Rauch kommt aus seinen Nüstern *wie aus einem erhitzten und siedenden Topf*, l. mit BICKELL וְאֹגֵם nach dem arab. agama, ferbuit, sein Atem *lodert wie Kohlen*, l. mit SIEGFRIED כְּגֶחָלִים, Lohe entströmt seinem Munde — fast dasselbe wie v. 11ᵇ. Alles eine starke Übertreibung der Beobachtung, dass das Krokodil die eingezogene Luft und das Wasser mit starkem Geräusch wieder ausstösst. **14—16** *Auf seinem Halse wohnt die Kraft, Und vor ihm her springt die Angst*, ein wirklich poetischer Vers. דוּץ nur hier. In v. 15 16 dreimal יָצוּק, allein schon ein Beweis für die Unordnung im Text, die aus einem Stichos drei geschaffen hat. Dazu ist die Aussage vom Herzen, das fest wie ein Stein sein soll, ganz unsinnig, abgesehen davon, dass der Verf. das Herz des Tieres nicht

zu sehen bekam. בְּלִי־יִמּוֹט scheint ein Zusatz zur Ausfüllung einer vermeintlichen Lücke, כְּמוֹ־אָבֶן eine Variante oder eine Nachbildung von 'כְּפֶלַח ת zu sein. *Die Wampen seines Fleisches sind fest, Ihm angegossen wie ein unterer Mühlstein;* streiche, was zwischen עָלָיו und כְּפֶלַח steht. Die Fleischteile beschränken sich, was ihre Sichtbarkeit anbelangt, hauptsächlich auf den Bauch; sie sind fest zusammengeklebt (l. הֻדְּבְּקוּ, da das Qal wohl zu schwach ist und am Ende auch von den Wampen aller Tiere ausgesagt werden könnte) vgl. Cap. 38 38, welche Stelle überhaupt dem Verf. dunkel vorzuschweben scheint. Während der obere Stein der Mühle, der Reiter, frei beweglich ist, muss der untere fest gelagert sein. יָצוּק im sing.; ob vorher מַפָּל geschrieben war? 17 18 *Vor seinem Auffahren erschrecken die Führer, Die Wachtposten geraten in Verwirrung, Vor seiner Erhebung hält das Schwert nicht Stand, Nicht Lanze, Spiess noch Pfeil.* Die אֵילִים müssen wohl, wenn der Text richtig ist, nach dem Bilde von Jer 50 8 als Führer verstanden werden (eigentlich Leitböcke); den gen., den Budde mit Recht vermisst, ersetzt das folgende Wort, wenn man מִשְׁמָרִים, Wachtposten, liest. Die Wachtposten brauchen nicht grade als Beobachter des Krokodils gedacht zu werden, es können auch sonstige Stromwächter sein, Militär-, Zollposten (an der Südgrenze) u. dgl. vgl. zu Cap. 7 12. Dass mit מִשְּׁבָרִים nichts anzufangen ist, darin sind fast sämtliche Exegeten einig. v. 18ª würde im M. T. lauten: erreicht einer es mit dem Schwert, so hält es, das Schwert, nicht Stand, eine abscheulich schlechte Satzbildung. Wenn nicht v. 18ᵇ wäre, so könnte man מִשְּׁנָיו für מַשִּׂיגֵהוּ vermuten; oben ist מִשִּׂיאוֹ als Pendant zu מִשֵּׂאתוֹ, wie das erste Wort von v. 17 korrekt zu schreiben wäre, übersetzt vgl. Cap. 20 6. Für שִׁרְיָה, das sonst nicht vorkommt, ist entweder שִׁרְיוֹן, Panzer, oder, da dies Wort nicht sonderlich gut passt, mit Hoffmann שִׁדְיָה vom aram. שְׁדִי, (Pfeile u. dgl.) schleudern, zu lesen. 19 20 Eisen achtet es für Stroh, Erz für morsches Holz, der „Sohn des Bogens", der Pfeil, schlägt ihn nicht in die Flucht u. s. w. Der Verf. bemüht sich, alle ihm bekannten Namen für Waffen anzubringen, als wenn er nach einem Wörterbuch arbeitete vgl. zu Cap. 4 10. Da קַשׁ in v. 20ᵇ und 21ª gleich zweimal hinter einander vorkäme und als Gegensatz zu den Schleudersteinen kaum angebracht ist, so nehme ich an, dass der Verf. v. 20ᵇ שַׁחַק geschrieben hat und dies in קַשׁ durch den Einfluss des vorhergehenden קֶשֶׁת verderbt ist. 21 22 In v. 21ª wird mit Dillmann נֶחְשַׁב לוֹ zu lesen sein: *Wie ein Strohhalm dünkt ihm die Keule.* Wenn תּוֹתָח wirklich, wie Barth annimmt, aus dem assyr. tartaḫu abzuleiten ist, so mag תַּרְתָּח beabsichtigt gewesen sein. 22ª übersetzt man: unter ihm sind die spitzigsten Scherben, aber was soll das heissen? Lagert es sich mit Vorliebe auf spitze Scherben? oder sind seine Bauchschilder mit spitzen Scherben zu vergleichen? Das letztere wäre unwahr, die Bauchschilder des Krokodils sind glatt, und den Schwanz, der übrigens auch keine spitzigen Knochenschilder hat, kann תַּחְתָּיו schwerlich bezeichnen. Nicht weniger wunderbar ist v. 22ᵇ: es breitet aus einen Dreschschlitten auf dem Koth. Einen Dreschschlitten (der an der Unterseite mit Messern besetzt ist) könnte es selbst dann nicht auf dem Schlamm ausbreiten (wie ein Bett!), wenn es unten am Leibe die besagten Scherben hätte, wenigstens bekäme man ihn nicht zu sehen, da das Tier den Eindruck bei der Weiter-

bewegung verwischen müsste. Viel vernünftiger, obgleich sprachlich unmöglich ist die Übersetzung des alten Rosenmüller: vom Schmied geschärfte Waffen wirft es in den Kot. Ich lese תַּחַת für תַּחְתָּיו, es zerbricht (Jes 9 3), ferner mit LXX עָלָיו für עָלַי; für ירפד, das auf keine Weise einen Sinn giebt, muss irgend ein schneidendes, wahrscheinlich bäuerliches Werkzeug geschrieben sein, etwa דָּרְבָן; sprich endlich חָרָשׁ und חָרִיץ: *Es zerbricht die Schneiden des Schmiedes, Eisenstachel und Pickel sind gegen es Kot*, d. h. die Bauern sind gegen das Tier, wenn es gilt, ein Kind oder Haustier vor ihm zu retten, ganz wehrlos. **23 24** *Es lässt aufwallen die Tiefe wie einen Kessel, Macht das Meer gleich einem Salbentopf, Lässt leuchten einen Pfad im Dunkeln, Hinter ihm wird die Flut zur Flamme.* Geschildert wird der Anblick, den man hat, wenn das Krokodil sich vom Ufer ins Wasser stürzt und davonschwimmt. Dann wird das Meer (für den Nil wie Jes 19 5) aufgequirlt wie ein Salbentopf; zu der Wahl dieses Bildes mag mitbestimmend gewesen sein der Umstand, dass das Tier dem Wasser einen moschusartigen Geruch mitteilt. v. 24 lautet im M. T.: hinter sich macht es leuchten einen Pfad, es achtet die Flut für graues Haar. חָשַׁב, das schon zweimal (19 21) da war, ist sehr sonderbar; יֵחָשֵׁב, das doch nicht bedeutet: die Flut *erscheint* wie graues Haar, und übrigens bei dieser Aussprache im fem. stehen sollte, macht den Satz um nichts erträglicher. Auch שֵׂיבָה ist wunderlich, zumal bei dem Objekt תְּהוֹם. Die LXX hat von dem ganzen Vers nur das erste und die beiden letzten Wörter; indem wir diese bei einander lassen und שיבה, LXX שביה, in שָׁבִיב verwandeln, erhalten wir den Satz: hinter ihm wird die Flut zur Flamme (oder: zum Streifen, Faden vgl. das syr. שביבא). Den in der Mitte übrig bleibenden Komplex, der in LXX fehlt, lesen wir: יָאִיר נְתִיב חשֶׁךְ, wo חשֶׁךְ nur ein anderes Wort für das dunkle Wasser ist. Der ähnlich wie v. 10ff. übertriebene Ausdruck besagt, dass das davonschwimmende Krokodil einen hellleuchtenden Wasserfaden hinter sich herzieht. Es ist möglich, dass der in LXX fehlende Satz, der im M. T. am unrechten Ort steht, erst später hinzugesetzt ist, aber dann als Ausfüllung einer noch erkennbaren Lücke. **25 26** *Nichts ist auf dem Staube ihm gleich, Das geschaffen ist zur Furchtlosigkeit: Vor ihm fürchtet sich alles Hohe, Es ist der König über alles stolze Wild.* חַת als Substant. nur noch Gen 9 2; möglicher Weise ist es durch das folgende את zu חַתַּת, חִתִּית oder חִתּוֹת zu ergänzen. Ebenso leicht kann man aber dies את v. 26 zu אֹתוֹ (so auch Gunkel und Budde) vervollständigen, worauf alsdann יְרָא für יִרְאֶה zu lesen ist. בְּנֵי־שָׁחַץ wie Cap. 28 8; natürlich meint auch גָּבֹהַּ die grösseren Raubtiere.

Cap. 40 3–5; 42 2–6. Hiobs Antwort auf Jahwes Rede.

Dass diese Abschnitte eine Einheit bilden, ist in den einleitenden Bemerkungen zu Cap. 40 1 ff. gezeigt worden. Hiob gesteht, dass er ohne Einsicht geredet habe, und bereut es, aber er hat jetzt Gott selbst gesehen und will sein Geschick geduldig tragen. **40 4 5** *Siehe, gering bin ich, was soll ich dir erwidern, Meine Hand lege ich auf meinen Mund, Einmal habe ich geredet und thu es nicht noch einmal* u. s. w. Für אֶעֱנֶה v. 5a ist mit vielen Exegeten

אֶשְׁנֶה zu lesen, vgl. Cap. 29 22. Hiob fühlt sich klein gegenüber der Grösse Gottes, er will nicht mehr in sein Weltregiment hineinreden. **42 2 3** *Ich habe erkannt, dass du überlegen bist Und nichts für dich zu hoch ist, Darum habe ich Reden vorgebracht ohne Einsicht, Was zu wunderbar für mich und ich nicht begriff.* Dass v. 3^{a} nur ein Randcitat aus Cap. 38 2 ist, liegt auf der Hand. Wie es scheint, hat dies etwas verkürzte Citat schon einen Vorgänger in dem letzten Wort von v. 2 מְזִמָּה, das in LXX fehlt und nicht in den Zusammenhang passt, da von Gottes Gedanken und Plänen nirgends die Rede ist; es ist als מ' ז' מח' die Abbreviatur von Cap. 38 2^{a}. Die Ausstossung des Wortes macht notwendig, im Vorhergehenden zu schreiben: כִּי יָכֹלְתָּ וְכֹל לֹא, wodurch auch der Sinn ein wenig verbessert wird: es handelt sich nicht darum, dass Gott allmächtig ist — wo hätte Hiob dies bestritten? — sondern darum, dass Gott gegenüber Hiob übermächtig ist, יָכֹלְתָּ entspricht dem קַלֹּתִי Cap. 40 4. Gott hat den Hiob besiegt, indem er ihm nachwies, dass sein Walten viele Bezirke in der Welt umfasst und viele Dinge in sich hält, die den Menschen nichts angehen, ihn überragen, ihm dunkel sind. Auch v. 2^{b} will nicht sagen, dass Gott alles thun kann, was er will, denn einen solchen Satz konnte Hiob wohl sprechen, wenn er Gottes Gewalt und des Menschen Recht einander gegenüber stellen wollte, kann er aber nicht aussprechen als das Ergebnis der Ausführungen Jahwes, in denen ja nirgends hervorgehoben ist, dass Gotte kein Ding unmöglich sei. Vielmehr muss der Satz bedeuten, dass für den Menschen alles, für Gott nichts zu hoch ist (vgl. Ps 139 6 zu dem Sinne von בצר), dass der Mensch nicht, wie Hiob früher (Cap. 21) gemeint hat, ein Warum erfinden kann, auf das Gott nicht antworten könnte. Gottes Verwaltung der Welt besteht alle Proben und ist aller Kritik überlegen, das will Hiob in v. 2 bekennen. Mit הִגִּיד v. 3 meint Hiob seine Aufzählung der Beispiele, aus denen hervorgehen sollte, dass von Gottes Weltregiment nichts zu spüren sei; jetzt hat er begriffen, dass eine Weltordnung vorhanden ist, aber über das Verstehen des Menschen hinausgeht. **4** ist wieder ein Citat aus Cap. 38 3, vervollständigt aus Stellen wie Cap. 21 2 f.; 33 31. **5 6** *Nach Hörensagen hatt' ich von dir gehört, Jetzt aber hat mein Auge dich gesehen, Darum verwerf' und bereu' ich's Auf Staub und Asche.* לְשֵׁמַע אֹזֶן kommt nur hier in dem allgemein angenommenen Sinn Hörensagen vor, kann aber kaum etwas anderes bedeuten, vgl. Cap. 28 22, dann ist jedoch שְׁמַעְתִּיךָ eine etwas harte Verkürzung für שָׁמַעְתִּי עָלֶיךָ, wofür man nur an I Reg 5 14 ein nicht ganz genügendes Beispiel anführen kann. Der Sinn ist: früher hatte ich nur durch andere, durch die Tradition eine Kenntnis von dir, die unzulänglich und irreführend war. Hiob war belehrt worden, dass Gott das Regiment nach dem Gesichtspunkt der pünktlichen Vergeltung führe, dass also der fromme Mensch auf Glück rechnen dürfe — das hatte ihn in die Verwirrung gestürzt, die ihm seine Zweifel und Angriffe auf Gottes Regiment eingab. Jetzt aber hat er Gott mit eigenem Auge gesehen und weiss nun besser Bescheid: Gott ist da und waltet, er sorgt sogar für die wilden Tiere, er übt עֵצָה (38 2), weisen Rat, in seinem Walten, aber der Mensch ist nicht der einzige Zweck und Mittelpunkt der göttlichen Thätigkeit und nicht imstande, sie in ihrem Umfange und Zusammenhang, in ihren Motiven und Zwecken zu be-

greifen. Darum verwirft und bereut Hiob die Kritik, die er vorgetragen hat (3[1]). Selbstverständlich erklärt sich Hiob damit nicht für einen Sünder, erklärt nicht einmal seine unverständige Kritik für Sünde: wer das meint, beweist nur, dass er den Dichter nicht begriffen hat. So wenig früher Hiob seinen Freunden gegenüber sich im Unrecht glaubte, wenn er auch noch so viel in seinen Reden geirrt haben möchte, so wenig wird hier von Hiob und von Jahwe selbst als sündige Verirrung angesehen, was nur eine intellektuelle Unfähigkeit und eine Folge unzulänglicher Belehrung und Erkenntnis gewesen war. Dass die Sünde beim Dichter nicht die Rolle spielt, die ihr die Theologie immer wieder für Welt und Religion zuschreibt, geht schon daraus hervor, dass Hiob durchaus nicht um Vergebung bittet. Wenn er zum Schluss sagt, er bereue „auf Staub und Asche“, so heisst das nicht, dass er nachträglich den Aussatz und den vorzeitigen Tod für seine Kritik des göttlichen Regiments verdient haben will. Es heisst nur, dass er jetzt als Aussätziger auf seinem Aschenhaufen ruhig sterben kann und gern sterben will, weil er Gott gesehen hat. Was er Cap. 19 25 ff. als seine höchste Hoffnung hinstellte, nach seinem Tode Gott als seinen Verteidiger erblicken zu dürfen, das ist jetzt mehr als erfüllt, er hat Gott noch vor dem Tode gesehen, ihn soweit kennen gelernt, wie es einem Menschen überhaupt möglich ist, er hat die Offenbarung erlebt, die er bedurfte und immer wieder ersehnte.

Eine doppelte Frage zog sich durch das ganze Buch, soweit es dem Dichter des Hiob angehört, hindurch, die persönliche Frage: warum werde ich, Hiob, von Gott so schlecht behandelt, und die allgemeine Frage, warum giebt es keine gerechte Vergeltung in der Welt? Die erste Frage war bis Cap. 19 einigermassen befriedigend gelöst und empfängt hier am Schluss ihren versöhnenden Abschluss: Gott ist nicht Hiobs Feind, ist sein Freund und Verteidiger und gewährt seinem Treuen seinen persönlichen, beglückenden Anblick. Das zweite Problem, die eigentliche Theodicee, hat keine erschöpfende Lösung, aber doch eine Antwort gefunden, die, auch ohne Verzicht auf das eigene selbständige Denken, ein gewisses Ausruhen ermöglicht: kann man nicht, wo man es möchte, die eingreifende göttliche Gerechtigkeit wahrnehmen, so ist doch Gott und waltet wunderbar in der Welt, die zu erhaben und herrlich ist, als dass der Mensch noch verlangen dürfte, dass sich alles um ihn drehe.

Das ist nun ein eigentlich tragischer Abschluss des gewaltigen Gedankendramas. Wir scheiden von ihm versöhnt mit dem Gott, der einen Menschen ohne dessen Verschulden tief unglücklich werden und auf Staub und Asche sterben lässt, der sich ihm aber in seiner Grösse und überlegenen Weisheit offenbart und ihm für das physische Leid geistige Erhebung schenkt; allein es bleibt in uns die tragische Grundstimmung zurück, die auf dem Gedanken beruht, dass der Mensch entthront ist, dass er den Anspruch, der zweckbestimmende Mittelpunkt der Welt und des göttlichen Waltens zu sein, aufgeben, dass er die Unbegreiflichkeit der Welt und seines eigenen Geschickes zugeben muss. Als Pessimismus darf man diese Stimmung nicht bezeichnen, denn für das religiöse Gefühl wiegt die Gewissheit, dass Gott ist und dass der Fromme, der ihn sucht, seiner habhaft wird, die Thatsache auf, dass dieser Gott seinem Frommen nicht immer in seinem physischen Leid beisteht. Aber auf der anderen Seite fuhlen wir, dass selbst die frohlockende Begeisterung für die Grösse Gottes in der Natur nicht das ersetzt, was die prophetische und die christliche Ansicht von dieser Welt und Hoffnung auf jene Welt zu bieten vermag: den echten Optimismus, der die Leiden des Daseins und die bescheidene Stellung des Menschen in der Welt mit voller Unbefangenheit anerkennt, aber an ein positives Ziel der Menschengeschichte glaubt, das in der Zukunft von dem ganzen Geschlecht und von dem Einzelnen erreicht werden wird.

Eigentlich ist nun der Dichter fertig. Wenn man das Ergebnis überlegt, bei dem er angelangt ist, wird man finden, dass das Drama nicht anders als tragisch enden darf, Hiob muss, nachdem er Gott gesehen hat, auf Staub und Asche sterben. Wenn trotzdem der Dichter das Schlusscapitel des Volksbuches Cap. 42 7 ff. folgen lässt, so thut er das wohl mit derselben Rücksichtnahme auf die Leser seines und des Volksbuches, die Shakespeare bisweilen bewogen zu haben scheint, auch solche Abschnitte aus seinen Quellen in seine Dramen aufzunehmen, die eigentlich zu diesen nicht passen. Aber noch stärker als bei Cap. 1 und 2 merkt man bei diesem Schlusscapitel den Abstand zwischen der alten schlichten Märe und dem, was der Dichter daraus gemacht hat.

Cap. 42 7–17. Die Erzählung des Volksbuches von Hiobs glücklichem Ausgang.

Cap. 42 7–9 Jahwes Abrechnung mit den drei Freunden Hiobs. **7** „Diese Worte“ sind natürlich nicht identisch mit den Gottesreden des Dichters; im Volksbuch muss Jahwe seinen Knecht Hiob gelobt haben, weil er „an seiner Frömmigkeit festhielt“ und Gott „pries“, mochte er ihm Glück oder Unglück zusenden. Dann wendet sich Jahwe zu den drei Freunden, von denen er den ältesten, Eliphas, anredet; natürlich beweist das nicht, dass er den Eliphas allein heimsucht, während die anderen abwesend sind, die Scene ist offenbar dieselbe wie vorhin in der Unterredung Gottes mit Hiob. Möglicher Weise hat das Volksbuch Eliphas als den eigentlichen Sprecher der Freunde hingestellt, dessen Ausführungen die beiden jüngeren zustimmten. Jahwe ist erzürnt über sie, weil sie nicht recht über ihn geredet haben wie sein Knecht Hiob. Über ihre mutmasslichen Reden s. die Schlussbemerkung zu Cap. 2 13, über Hiobs Reden im Volksbuch s. zu Cap. 2 10. Wegen der Reden, die der Dichter den Freunden in den Mund gelegt hat, konnte Gott nicht erzürnt sein, viel weniger als über Hiobs Reden. אֵלַי für עָלַי wie oft; wer es mit „zu mir“ übersetzt, muss sehr in Nöten sein (Budde: weil alles menschliche Reden Gott zum Hörer hat und — an ihn sich richtet!). נְכוֹנָה heisst einfach: Richtiges, nichts weiter; der Dichter konnte wohl den Hiob sagen lassen, dass die Freunde unaufrichtig über Gott reden (13 7 ff.), aber nicht so kindlich sein, durch Gott ein solches ethisches Urteil bekräftigen zu lassen, weil nur dann seine Polemik gegen die herrschenden Lehren einen Sinn und Wert hatten, wenn diese von unverächtlichen Anhängern vorgetragen wurden; der Verf. des Volksbuches aber hat überhaupt mit den Urteilen des Hiob unserer Reden nichts zu schaffen und hat die Freunde natürlich so reden lassen, dass Gott mit Recht über sie ergrimmt sein musste. „Mein Knecht Hiob“ wie Cap. 1 8; 2 3. **8** Die Freunde sollen nicht weniger als sieben Farren und Widder holen — von der eigenen Herde? —, damit zu Hiob gehen und sie als Brandopfer opfern, während Hiob für sie Fürbitte einlegen soll; die letztere Stelle scheint Hesekiel Cap. 14 14 ff. im Auge zu haben. Ob die Zahl sieben hier kultisch motiviert ist, wissen wir nicht; Gen 21 30 wird sie als Symbol für den Begriff Schwur gebraucht, Balak opfert Num 23 1 sieben Tiere, Hiob selber Cap. 1 5 wohl auch. Ursprünglich wird doch hinter dieser Zahl eine Siebenzahl höherer Wesen gestanden haben. Dass der Dichter von sich aus seine armen Theologen zu solchen Opfern verurteilt hätte, ist wohl zu bezweifeln; für die Gegenwart wäre eine derartige Busse für theologische Irrtümer gleichbedeutend mit der Ausrottung aller

Theologie. Wenn כִּי אִם richtig und nicht etwa אֶת־ für אם zu lesen ist, so liegt eine Verschiebung der Art vor, dass der Satz, der dem כי אם vorhergehen sollte, im Infinitiv nachgebracht ist: ich würde euch etwas Schlimmes anthun, wenn ich nicht auf Hiob Rücksicht nähme, es nicht zu thun. נְבָלָה, Thorheit, ein mildes Wort für einen Sinn, den LXX richtig mit ἀπώλεσα ἂν ὑμᾶς, ich würde euch töten, wiedergiebt, einer jener ehrbaren Ausdrücke, die das Volksbuch charakterisieren (s. zu Cap. 1 22). נְשָׂא פָּנִים steht hier einmal in gutem Sinne (anders als Cap. 13 8). Der Schluss von v. 8 wiederholt in behaglicher Breite den von v. 7. In 9 lies וְצֹפַר, der Name ist defekt geschrieben und war wohl versehentlich ausgelassen.

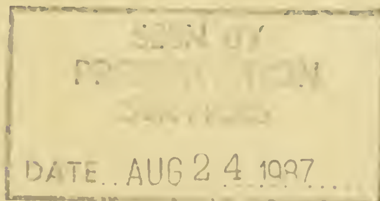
10—17 Hiobs Wiederherstellung und gesegneter Ausgang. **10** *Jahwe aber wendete Hiobs Geschick.* ויהוה vorangestellt, um gegen das Vorhergehende abzusetzen. שָׁב שְׁבוּת (Ktib שְׁבִית) ist gewiss von Ewald richtig nach Analogie von: ein Geschrei schreien, einen Hader hadern, aufgefasst in dem Sinne: die Wendung jemandes wenden; denn wenn keine andere, so ist diese Stelle vorexilisch, ausserdem wäre, wenn שְׁבִית mit Gefangenschaft wiederzugeben und die Phrase jung wäre, הֵשִׁיב statt שָׁב gesagt worden. Ob die Aussprache שְׁבוּת, besonders die Korripierung des Vokals der ersten Silbe richtig ist, steht dahin (s. Olshausen S. 417). In dem folgenden Infinitivsatz ist רֵעֵהוּ keine Feinheit des Dichters (Budde), sondern ein Schreibfehler für רֵעָיו. Während des Gebets, das seine Freunde rettet, wird Hiob selber, der es ja mehr verdient hat als sie, von seiner Krankheit erlöst. Früher hat er für seine Kinder geopfert und gebetet, das hat ihn nicht schützen können, jetzt aber hat er die Probe bestanden und sich als Knecht Jahwes bewährt, daher wird er nun auch als solcher behandelt. Ähnlich das Schicksal und der Ausgang des Gottesknechtes in Jes 53: wer sich auch im Leiden, das Gott über ihn verhängt, im Gehorsam ohne Murren, ohne den Mund zu öffnen, bewährt, erwirbt sich eine Ehrenstellung und wird zugleich ein Mittler zwischen Gott und seinen Mitmenschen. Märtyrer sind eo ipso Heilige, das ist auch die Meinung des älteren Christentums, erfahren am eigenen Leibe und wirken für andere Wunder. v. 10ᵇ: Jahwe vermehrte Hiobs ganzen Besitz auf das Doppelte, ist in mehrfacher Beziehung anstössig, er nimmt v. 12 vorweg und drückt doch dessen Inhalt recht schlecht aus, sofern es וַיֹּשֶׁב statt וַיֹּסֶף heissen sollte, da ja Hiob gar nichts mehr besitzt; auch die Wiederholung von יהוה ist nicht angenehm. Vielleicht ist doch v. 10ᵇ von einem Leser hinzugesetzt, der die Wirkung des Gebets dadurch erhöhen wollte, dass Hiob nicht blos seine Gesundheit, sondern auch den doppelten Besitz wiedererlangt. **11** Die Verwandten und Bekannten suchen ihn auf und essen in seinem Hause, das er nach seiner Gesundung wieder bewohnt, mit ihm und bezeugen ihm nachträglich ihre Teilnahme; dass das Volksbuch sich die Krankheit als kurzwährend denkt, ist schon zu Cap. 2 11 bemerkt, beim Dichter erhält man einen anderen Eindruck. כָּל־הָרָעָה schliesst auch den Verlust des Vermögens mit ein, das noch nicht wieder zurückgegeben zu sein scheint. Letzteres kann man allerdings schwerlich daraus schliessen, dass jeder Besucher dem Hiob eine קְשִׂיטָה (eine unbekannte Münze, nur noch Gen 33 19; Jos 24 32 erwähnt) und einen goldenen Nasenring schenkt, denn diese Gaben sind keine

Almosen und zu unbedeutend, um dem Hiob wieder aufzuhelfen, sondern ein Gratulationsgeschenk, durch das man den festlichen Charakter des Freudenmahls erhöht. Nasenringe tragen nicht blos die Weiber, sondern auch die Männer als Schmuck und zugleich als Amulet (vgl. Jdc 8 24 ff.). **12** In seiner letzten Zeit wird Hiob doppelt so reich (1 3) wie in seiner früheren Zeit (vgl. 8 7), auch bekommt er **13** wieder ebenso viel Kinder wie er früher hatte. שִׁבְעָנָה ist wohl ein Schreibfehler für שִׁבְעָה (Ges.-Kautzsch[26] § 97c). **14** Die letzten Angaben des Volksbuches beweisen, dass die Geschichte von Hiob nicht die freie Erfindung eines Dichters, sondern eine echte Volkssage ist; vermutlich hat man von den Töchtern Hiobs noch mehr zu erzählen gewusst, da man ihre Namen kennt. יְמִימָה wird wohl richtig aus dem arabischen jamâma, Taube, gedeutet (vgl. Cnt 4 1); פּוּךְ ist Augenschminke. Die Töchter waren **15** die schönsten Weiber in der Welt. Zu נִמְצָא, sing. statt plur., s. Ges.-Kautzsch[26] § 145o. Die Schönheit der Töchter ist gewiss nicht blos des Vaters wegen erwähnt. (Abraham a St. Clara schildert sie als schöner als die Lamia, Flora, Lucretia, Clölia, Livia, Cleopatra, Penelope, Lais ... „aber hört, was für seltsame Namen ihnen Hiob gab! Die erste nannte er Dies-Tag, die zweite Cassia-Rauch, die dritte Cornustibium-Anstrich. Warum dies? Um das eitle Nichts der schönen Gestalt zu zeigen. Denn wie lange währt ein Tag? Etliche Stunden, dann heisst es: gute Nacht u. s. w.“) Auch v. 15^b: der Vater gab ihnen das gleiche Erbe wie den Söhnen (was wenigstens in der nachexilischen Zeit in Israel nicht geschah s. Num 27 1 ff.), spricht dafür, dass diese Hiobstöchter noch weiter eine selbständige Rolle in der Sage gespielt haben mögen. **16** Hiob lebt noch 140 (LXX: noch 170 und im Ganzen 240) Jahre. Aus dieser Zahl ist zu schliessen, dass Hiobs Geschichte in die Urzeit verlegt wird, wie ihn auch Hesekiel mit Noah zusammenstellt. Die Vorgeschichte im Priestercodex in der Genesis, die auch sonst vom Buch Hiob beeinflusst zu sein scheint, mag sich in ihren Zahlen für die Generationen der Urzeit mit auf diese Stelle stützen; sie giebt Abrahams Vater Therach Gen 11 26 32 ungefähr die Zahlen (70 + 135 Jahr), die hier dem Hiob zugedacht scheinen (etwa 70 + 140). Der Dichter des Hiob kümmert sich um diese Vorstellungen nicht (s. zu Cap. 14 1 f.). Hiob sieht vier Geschlechter, indem er seine Enkel sieht: wird da nach rückwärts noch das Leben seines Vaters mitgerechnet oder ist hinter dem zweiten בָּנָיו ein וּבְנֵיהֶם ausgefallen? Sehr merkwürdig ist, dass das Qre die korrekte Lesart des Ktib וַיַּרְא in וַיִּרְאֶה umändern will: hatte man ein Bewusstsein davon, dass in der populären Sprache häufig das unverkürzte imperf. nach dem ו consec. auftritt? **17** So stirbt endlich Hiob wie Eliphas verhiess „zu seiner Zeit“ (5 26); den Ausdruck „alt und lebenssatt“ hat auch der Priestercodex (Gen 35 29, verkürzt 25 8), ohne dass in der Anwendung dieser vermutlich oft gebrauchten Redensart eine Entlehnung liegt. — LXX hat noch die Bemerkung, dass Hiob zu denen gehöre, die Gott auferwecken wird, eine Kombination von Cap. 19 25 f. mit Dan 12 2 (Hes 14 14 ff.), sodann noch allerlei genealogische und historische Mitteilungen über die Person Hiobs aus einem aramäischen Midrasch, die ganz wertlos sind.

SACHREGISTER.

Nachtrag zu S. 179 188:

Von befreundeter Seite ist dem Verfasser nachgewiesen, dass Nordlichter oft genug in Palästina und auf gleichen Breitengraden gesehen worden sind.


DATE AUG 24 1987


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 26 08 03 015 7